

چوزيف بوخينسكى

مدخل إلى الفكر الفلسفى

ترجمه وقدم له وعلق عليه
الدكتور محمود حمدى زقزوق
أستاذ الفلسفة بجامعة الأزهر
وعميد كلية أصول الدين بالقاهرة

١٤١٦هـ / ١٩٩٦م

ملتزم الطبع والنشر
دار الفكر العربى
الإدارة : ٩٤ عباس العقاد - مدينة نصر
ت : ٢٦٣٨٦٨٤

بوخنسكى، جوزيف.	١٠٠
مدخل إلى الفكر الفلسفى / جوزيف بوخنسكى؛	پ و د
ترجمه وقدم له وعلق عليه محمد حمدي زقزوق. -	
ط٣. - القاهرة : دار الفكر العربى، ١٩٩٦.	
١٥٢ ص : ٢٤ سم.	
يشتمل على إرجاعات ببليوجرافية.	
يشتمل على كشف بأعلام الفلاسفة الذين وردت	
أسمائهم فى الكتاب وآخر بالمفاهيم والمذاهب الفلسفية.	
تدمك : ٥ - ٧٨١ - ١٠ - ٩٧٧.	
١ - التفكير. ٢ - الفلسفة - نظريات.	
٣ - الفلسفة - مذاهب. أ - محمد حمدي زقزوق،	
مترجم. ب - العنوان.	



بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الثالثة

لقد كان إقبال القارئ الكريم على الطبعتين الأولى والثانية من هذا الكتاب عاملا مشجعا لنا على القيام بإعداد الكتاب لطبعة جديدة بعد نفاذ الطبعة الأخيرة منذ بضع سنوات. ومن أجل هذا الغرض قمنا بإعادة النظر في الترجمة، واقتضى ذلك تغيير بعض الكلمات أو بعض العبارات في كثير من المواضع بكلمات أو عبارات أكثر وضوحا وأقرب تناولا للإفهام مع الالتزام في الوقت نفسه بدقة الترجمة، كما أضفنا الكثير من التعليقات في مواضع مختلفة، ملقين بذلك بعض الضوء على بعض ما ورد في الكتاب مما نعتقد أنه في حاجة إلى زيادة إيضاح. وبالإضافة إلى ذلك ألحقنا بنهاية الكتاب فهرسا لأعلام الفلاسفة الذين ورد ذكرهم فيه، وكذلك فهرسا للنظريات أو المذاهب أو المفاهيم الفلسفية التي أشار إليها المؤلف، وذلك حتى يسهل على القارئ الرجوع إلى ما يود مراجعته فيما يتصل بهؤلاء الفلاسفة أو بالنظريات الفلسفية في الصفحات التي أشير إليها في هذه الفهارس. وحرصا منا على تمهيد السبيل أمام القارئ - وبخاصة القارئ غير المتخصص - قمنا بتقسيم كل فصل من فصول الكتاب إلى فقرات حسب الموضوعات التي تتناولها، ووضعنا لها عناوين جانبية بهدف سهولة الإلمام بجزئيات هذه الموضوعات.

ونأمل أن تسهم هذه الطبعة في ثوبها الجديد في تمهيد السبيل أمام القارئ نحو مزيد من الاطلاع الجاد والدراسة العميقة في مجال الفكر الفلسفي. ولعله من نافلة القول في هذا المقام أن نلفت نظر القراء إلى أهمية الدراسات الفلسفية ومدى ارتباطها بالحياة.

ونريد هنا أن نشير فقط إلى أحد الجوانب الهامة لهذا الارتباط، فإن فهم التيارات و الأيديولوجيات المنتشرة في العالم شرقه و غربه يعتمد - في المقام الأول - على فهم الأفكار الفلسفية التي تشكل الأساس الذي تقوم عليه هذه التيارات وتلك الأيديولوجيات. والإنسان بما هو إنسان لم يعد يستطيع في عالم اليوم أن



ينعزل عما يموج حوله من اتجاهات فكرية فى شتى أنحاء العالم، إذ أصبحت هذه الاتجاهات تؤثر بطريقة أو بأخرى - إن سلباً أو إيجاباً - فى كل مكان تقريباً بفضل ما لدى البشرية اليوم من وسائل حديثة متطورة لنقل الأخبار و الأفكار . فإذا أردنا أن نتابع التطور الفكرى الذى يسود عالم اليوم، و أن نصل الى مستوى الفهم و الإدراك لما يدور حولنا، فعلينا كدارسين للفلسفة أن نتجه لدراسة جذور هذا التطور الفكرى القائم، تلك الجذور الضاربة فى أعماق الفكر البشرى فى شتى مراحلها . والفلسفة إذ تطلعتنا على ذلك فإنها لا تقف بنا عند حدود الكشف عن الأسس الفكرية للنظريات القائمة و السابقة، بل هى تعمل باستمرار على الوصول بالإنسانية إلى المستوى الأمثل، وذلك عن طريق التطوير المستمر للأفكار والأنساق الفلسفية، والربط بين الفكرة وتطبيقها، وعلى الأخص فى مجال السلوك^(١).

والأمل معقود فى تضافر جهود المفكرين والمشتغلين بالفلسفة فى عالمنا العربى نحو إقامة صرح فلسفى جديد، وترسيخ بنية فكرى أصيل، وبلورة سمات فلسفة عربية إسلامية حديثة، تعمق بنية شخصية الإنسان العربى المعاصر، وتوائم بين ارتباطه بالأرض التى يعيش فوقها والارتفاع به فى الوقت نفسه نحو السماء، حتى تتحقق خلافته لله فى هذه الحياة .

والله يوفقنا جميعاً إلى ما فيه خير أمتنا، إنه نعم المولى ونعم النصير.

مدينة نصر ربيع الثانى ١٤١٦ هـ

سبتمبر ١٩٩٥ م

دكتور

محمود حمدي زقزوق

أستاذ الفلسفة بجامعة الأزهر

وعميد كلية أصول الدين بالقاهرة

(١) انظر كتابنا : تمهيد للفلسفة، ص ٣١ - دار المعارف ١٩٩٤



بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الأولى

بقلم المترجم

الحمد لله والسلام على رسول الله - وبعد:

١ - لقد كان الأمر الذى جعلنى أحرص على ترجمة هذا «المدخل إلى الفكر الفلسفى» هو أن الكتاب يحاول - بأسلوب سهل وواضح - أن يثير لدى القارئ الاهتمام بالتفكير فى القضايا الفلسفية المعقدة، وذلك من خلال عرضه الشيق لمجموعة من هذه القضايا كنماذج للتفكير الفلسفى.

ولم يكن قصدى من وراء ترجمة هذا الكتاب أن أقدمه إلى القارئ المتخصص، وإنما قصدت فى المقام الأول أن أقدمه إلى كل قارئ يريد التعرف من أقرب السبل على الفلسفة ومشكلاتها، ومدى الدور الذى تقوم به.

٢ - فهناك عدد كبير من القراء غير المتخصصين يتهيون عندما يسمعون كلمة فلسفة، إذ هى عندهم تعبير عن شئ مبهم، وغامض، لا سبيل إلى فهمه ولا جدوى من الاشتغال به. وقديما لاحظ أفلاطون ذلك حينما قال: «إن الجمهور ميال لاعتقاد أن الفلسفة عديمة النفع»^(١) والفيلسوف - فى نظر البعض - هو أحد هؤلاء الحالمين الذين يعيشون فى أبراج عاجية منعزلين عن الحياة، أو هو - كما يقال أحيانا فى معرض التهكم - رجل يبحث فى حجرة مظلمة عن قطة سوداء لا وجود لها^(٢).

(١) انظر تاريخ الفلسفة اليونانية ليوסף كرم، ص ١٠٥.

(٢) ينسب إلى وليم جيمس قوله: «إن الفيلسوف الميتافيزيقى يشبه الأعمى الذى يبحث فى حجرة مظلمة عن قطة سوداء لا وجود لها». انظر أسس الفلسفة للدكتور توفيق الطويل، ص ١٦٤. القاهرة ١٩٥٥.



ولكن هذا النفور من الفلسفة و التفلسف إن دل على شىء، فإنما يدل على عدم إدراك للفلسفة، وعلى جهل بقيمة المهمة التى أنيطت بها . وفى هذا الصدد يقول أرفلد كولبه:

إن الأصوات التى نسمعها اليوم معلنة قرب انتهاء الفلسفة، أو الزعم بأنها من الأمور الكمالية التى لا نفع فيها، إن هى إلا أصوات تصدر عن جهل بماهية الفلسفة ومعناها ورسالتها التى اضطلعت بها فى عصورها المختلفة^(١)

٣ - ونحن فى بلادنا الناهضة لا ينبغي أن نظن أن الفلسفة الآن تعد نوعا من الترف، وأن البلاد النامية عندها ما يكفيها من التفكير فى مسائل الحياة المادية . فالفلسفة فى حقيقة الأمر ليست ترفا، وإنما الفلسفة - كما قال ديكارت ذات مرة : «هى وحدها التى تميزنا عن الأقوام المتوحشين والهمجيين، وإن حضارة الأمة وثقافتها إنما تقاس بمقدار شيوع التفلسف الصحيح فيها، ولذلك فإن أجل نعمة ينعم الله بها على بلد من البلاد هى أن يمنحه فلاسفة حقيقيين^(٢)» .

٤ - وربما يعتقد البعض أن الفلسفة لم يعد لها مجال فى عصر التقدم العلمى والتكنولوجى، ولكن هذا اعتقاد خاطئ لا يقوم على أساس، إذ أن وظيفة الفلسفة تختلف عن وظيفة العلوم الجزئية . فهذه العلوم تتناول الأشياء فى أجزائها والفلسفة تتناولها فى مجموعها؛ كما أن العلوم الجزئية تتناول الكون من ناحية وصفه بينما الفلسفة تتناوله من ناحية معناه، فهى تحاول أن تعطى للأشياء قيمة وقدرًا . والعلوم الجزئية تحاول تفسير الظواهر، والفلسفة تريد أن تصل إلى الحقائق التى تختفى وراء الظواهر^(٣) .

٥ - ولسنا بذلك نحاول الدفاع عن الفلسفة . فالفلسفة قوامها التفكير، والتفكير خصيصة الإنسان الجوهرية أراد أم لم يرد . فالفلسفة إذن ليست فى حاجة إلى دفاع . ولكن الذى يمكن أن يقوم به المرء فى هذا الصدد هو محاولة كشف هذه الحقيقة للغافلين عنها . فالتفكير الفلسفى ليس - كما يتصور البعض - احتكارا

(١) المدخل إلى الفلسفة: تأليف أرفلد كولبه وترجمة د. أبو العلا عفيفى ص ٥ . لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة ١٩٤٢ .

(٢) مبادئ الفلسفة لديكارت، ترجمة د. عثمان أمين، ص ٤٨ (القاهرة ١٩٦٠) .

(٣) انظر : البراجماتزم : تأليف يعقوب فام، ص ١٩ (القاهرة ١٩٣٦) .



للفلاسفة أو للمشتغلين بالفلسفة، إذ أن الإنسان كإنسان يتميز عن غيره من الكائنات بعقل وهبه الله إياه ليفكر به، والتفلسف ليس شيئا آخر غير استخدام هذا العقل « فالحيوان يرى ويسمع بل ويتذكر، ولكنه لا يستخدم هذه القوى إلا في حاجاته الوقتية، أما الإنسان فيرى ظواهر الكون على اختلاف أنواعها فيتصورها ويكون له فيها رأيا ثم يجتهد في تعرف عللها وعلاقة حقائق الكون بظواهره، وهذا طريق فهم الشيء فهما واضحا. فإن فعل هذا قلنا إنه يتفلسف»^(١).

٦ - وعلى ذلك فإنه لا يوجد - في الغالب - إنسان لا يتفلسف أو على الأقل فإن لكل فرد منا في حياته لحظات يكون فيها فليسوفا ينظر ويتأمل ويحاول الوصول إلى أعماق الأمور. ومن ذلك يتضح لنا أنه على الرغم من نفور جمهور الناس من التفلسف وتشكيكهم في جدية الفلسفة وقيمتها، ومحاولتهم صرف الإنسان عن البحث في قضاياها الكبرى - بالرغم من هذا كله فإننا جميعا من عامتنا إلى خاصتنا نتفلسف، بدرجات متفاوتة، وإن كان البعض منا لا يريد أن يسلم بأنه يتفلسف^(٢).

فالفلسفة - في واقع الأمر - ليست بالشيء الدخيل على الإنسان، فحياته حلقات متصلة من الفكرو التأمل.

وهكذا نجد أن الفلسفة ليست نباتا غير طبيعي في المجتمع وإنما هي ظاهرة إنسانية ملازمة لوجود الإنسان كإنسان، ولن تزول هذه الظاهرة من الحياة طالما كان هناك إنسان في هذا الوجود^(٣).

٧ - ونظرا لأن البحث في المسائل الفلسفية الكبرى ليس أمرا مفروضا على الإنسان من الخارج، وإنما هو نابع من طبيعة تكوين العقل البشري ذاته، فإننا لن نستطيع - حتى إذا أردنا - أن نكف العقل عن هذا البحث، لأننا إن فعلنا ذلك نكون كمن يكلف الأشياء ضد طبيعتها وكمن يحاول أن يمنع الحياة من الحركة والنشاط.

(١) مبادئ الفلسفة : تأليف رابورث وترجمة أحمد أمين، ص ١ - ٢، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٥..

(٢) البراجماتزم، ليعقوب فام ص ٤٠.

(٣) انظر كتابنا تمهيد للفلسفة ص ١٣ وما بعدها.



يقول الفيلسوف (كانت) فى مقدمة كتابه (نقد العقل الخالص) : «إن للعقل الإنسانى قدرا غريبا فى ضرب من ضروب معارفه من حيث أنه مثقل بمسائل لا يستطيع أن يتفادها، لأنها معطاة له فى طبيعة العقل ذاته، ولكنه لا يستطيع أيضا أن يجيب عنها لأنها تتجاوز كل قدرة العقل الإنسانى^(١)». وإذا كان الأمر هو أن الرغبة فى المعرفة والاهتمام بالمسائل الكبرى - التى تتجاوز أحيانا حدود الطاقة البشرية - من طبيعة العقل البشرى لا تنفك عنه، فإن هناك من الدوافع ما يحرك هذه الرغبة، ويعمل على إثارة غريزة التفلسف الكامنة لدى كل إنسان.

٨ - ومن أهم تلك العوامل التى تدفع الإنسان إلى التفلسف عامل الدهشة الذى يعتبره أفلاطون أصل الفلسفة، إذ أننا نرى بأعيننا الكون بما فيه من مظاهر مختلفة فيقودنا ذلك إلى دراسة العالم كله فتنشأ الفلسفة. كما يذهب أرسطو أيضا إلى مثل ذلك: «فحين أندھش فمعنى ذلك أننى أشعر بجهلى، فأنا أبحث عن المعرفة، ولكن لكى أعرف فحسب لا لكى أرضى حاجة مألوفة^(٢)».

٩ - ويمثل الشك عاملا آخر من عوامل التفلسف. فالمرء عندما يحصل على المعرفة فإن دهشته تهدأ وتعجبه يزول، ولكنه عندما يتجه لفحص معارفه التى حصل عليها فحفا نقديا، ويبدو له أن المعارف الحسية تخدع، وأن العقل البشرى يتعسر فى متناقضات، وأن ما حصل عليه من معارف عن طريق التقليد ليس له أساس مكين، فإن الشك حينئذ يثور فى النفس محاولا البحث عن معارف يقينية. وفى هذا المعنى يقول الإمام الغزالى :

«إذ الشكوك هى الموصلة إلى الحقائق، فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقى فى العمى والضلال^(٣)».

١٠ - ولكن المرء عندما تدفعه الدهشة إلى معرفة الوجود، وحين يدفعه الشك إلى البحث عن أساس لليقين يكون مستغرقا فيما هو خارج ذاته: فى الكون الذى يحيط به وبما فيه من أشياء، وإذا التفت إلى ذاته فإن ذلك يأتى ضمنا. ولكنه

(١) إمانويل كانت : نقد العقل الخالص (النص الألمانى) ص ٥ - هامبورج ١٩٦٢.

(٢) مدخل إلى الفلسفة لكارل ياسبرر، ص ١٨ من النص لألمانى، (ميونخ ١٩٦٣).

(٣) ميزان العمل للإمام الغزالى ص ٤٠٩، (القاهرة ١٩٦٤) - دار المعارف .



عندما يرى أنه هو ذاته محاط فى هذا الوجود بظروف وملابسات عديدة، بعضها يستطيع أن يغيره أو يعدل فيه، والبعض الآخر لاحيلة له فيه، ولا يستطيع أن يغير فيه شيئا، فإنه حينئذ يلتفت إلى ذاته ويحس بنفسه، ويعى تلك الظروف والملابسات الأساسية لوجوده كالموت والمرض والآلام والخضوع للصدفة وكوارث الطبيعة إلخ.

ويمثل وعينا بذلك كله منبعا من المنابع الأصلية للتفلسف، ويعنى أننا نصل بعد الدهشة والشك إلى أعمق أصل للفلسفة حيث يتحول التفلسف من النظرة إلى خارج الذات إلى ذات الإنسان نفسه الذى هو أساس الفلسفة كلها. وفى هذا المعنى يقول إبيكتيت الرواقى (٥٠ - ١٣٨): إن أصل الفلسفة هو ملاحظة ضعفنا وعجزنا (١).

تلك هى أهم العوامل التى تدفع الإنسان إلى التفلسف، نكتفى بها فى هذه المقدمة (٢).

* * * *

ولسنا نريد فى هذا المقام أن نطيل أكثر من ذلك فى الحديث عن الفلسفة والتفلسف. فقد تكفل هذا الكتاب بمهمة جذب القارئ إلى خضم الفكر الفلسفى. وفى هذا الصدد يقول الناشر الألمانى للكتاب:

إن السؤال الذى يتردد كثيرا هو: ما هى الفلسفة فى حقيقة الأمر؟ وليس هناك أحد لم يسأل نفسه ذات مرة هذا السؤال. «ولكن بعض من يحاولون الحصول على إجابة لهذا السؤال يصابون بخيبة أمل عندما يبحثون عن ذلك فى أحد القواميس أو الكتب التعليمية، وذلك لأنهم لن يستطيعوا من خلال الوصف التجريدى الذى يطالعونه أن يظفروا بأى تصور حى عن الفلسفة.

ومن أجل ذلك يفتح الأستاذ بوخينسكى طريقا آخر للفهم فى هذا الكتاب الذى يدعونا فيه إلى أن نتأمل معه فى مشاكل الفلسفة الأساسية التى هى أيضا مشاكل حياتنا. ومن خلال طريقة عرضه الحية للمشكلات يجذبنا بسرعة إلى داخل

(١) مدخل إلى الفلسفة لكارل ياسبر، ص ٢٠.

(٢) انظر كتابنا: تمهيد للفلسفة ص ١٩ - ٢٣.



مسالك الأفكار ويدفعنا بهذه الطريقة إلى التفلسف معه... فنحن إذن لن نتوصل إلى مجرد تعريفات وإنما نتوصل إلى تجربة الفلسفة. وهذه ميزة خاصة لهذا المدخل.

والمؤلف يتمتع بشهرة دولية في عالم التخصص، وعلى وجه الخصوص بصفته باحثاً في القوانين المنطقية. ونظراً لتمكّنه تماماً من مادته فإنه لذلك يستطيع أن يفتح أيضاً أمام غير المتخصص طريقاً للفكر الفلسفى.

* * * *

أما عن فصول الكتاب فهي حديث عن القضايا التالية: القانون، الفلسفة، المعرفة، الحقيقة، الفكر، القيم، المجتمع، الإنسان، الوجود، المطلق.

وقد بدأ المؤلف كتابه بالحديث عن القانون لأنه يعتقد - كما يبدو لى وخاصة أنه يخاطب القارئ الأوروبى - أن الناس فى عصرنا يحترمون القوانين العلمية وينظرون إليها نظرة إكبار وتقدير، وبمناقشة المؤلف ابتداء لهذا الموضوع - الذى يبدو أنه لاصلة له بالفلسفة - يبين أنه حتى هذا الموضوع يمثل مشكلة فلسفية. وبهذا يقود القارئ بعد الاقتناع بذلك إلى خضم المشكلات الفلسفية الأخرى.

ولكننى رأيت - وأرجو أن أكون محققاً فيما رأيت - أن أبدأ بالفصل الذى يتحدث عن الفلسفة مع أنه الفصل الثانى عند المؤلف، وذلك حتى يستطيع القارئ العربى - وبوجه خاص القارئ غير المتخصص - أن يجد من البداية إجابة سريعة وتصوراً لهذا العلم الذى يسمى بالفلسفة قبل أن يصطدم بالمشكلات الفلسفية ذاتها، وما عدا ذلك فقد التزمت بترتيب فصول الكتاب كما أرادها المؤلف.

* * * *

وأما فيما يتعلق بالترجمة فإننى قد التزمت بالنص التزاماً تاماً، وقد آثرت ذلك على تركيز الاهتمام فى صياغة كلام المؤلف بعبارات أدبية وبأسلوب بلاغى. وحين بدا لى فى بعض الأحيان أن العبارات فى حاجة إلى توضيح قمت بإضافة بعض الكلمات بين الأقواس لتوضيح المقصود أو ذكرت التوضيح فى الهامش. والكتاب فى أصله الألمانى لا هوامش له إطلاقاً، وقد قمت بالتعليق عليه للتعريف بإيجاز ببعض الفلاسفة الذين ورد ذكرهم من خلال فصول الكتاب، وكذلك التعريف ببعض الأفكار التى لم يفصل المؤلف القول فيها.



وقد اعتمدت فى ترجمتى للكتاب من الألمانية إلى العربية على الطبعة الرابعة التى صدرت فى عام ١٩٦٢ عن دار النشر المعروفة بمكتبة هررد Herder-Bücherei بمدينة فرايبورج بألمانيا الغربية. والعنوان الأسمى للكتاب هو: طرق إلى الفكر الفلسفى، مدخل إلى المفاهيم الأساسية:

Wege zum philosophischen Denken, Einführung in die Grundbegriffe.

وقد تصرفت بعض الشئ فى العنوان واكتفيت بأن يكون عنوان الكتاب هو: مدخل إلى الفكر الفلسفى.

* * * *

وأخيراً لابد لنا فى نهاية هذه المقدمة من إعطاء القارئ فكرة سريعة عن مؤلف الكتاب.

المؤلف هو جوزيف م. بوخينسكى Joseph M. Bochenski. ولد فى ٣٠ أغسطس عام ١٩٠٢ فى بولندا. درس علوم الاقتصاد فى جامعة بوزن ببولندا ثم درس الفلسفة فى فريبورج بسويسرا، وحصل على الدكتوراه فى الفلسفة عام ١٩٣١. ثم درس علوم اللاهوت فى روما وحصل أيضاً على الدكتوراه فى اللاهوت عام ١٩٣٤. ثم عمل محاضراً فأستاذاً للمنطق فى روما. وفى عام ١٩٤٥ عين أستاذاً للفلسفة فى كلية الفلسفة بجامعة فريبورج بسويسرا. وشغل منصب عميد الكلية المذكورة من عام ١٩٥٠ حتى ١٩٥٢. وكان أستاذاً زائراً فى عامى ١٩٥٦/٥٥ بجامعة نوتردام بولاية إنديانا الأمريكية، ويشغل الآن منصب أستاذ تاريخ الفلسفة ومدير معهد بحوث أوروبا الشرقية فى فريبورج بسويسرا.

وله مؤلفات عديدة معظمها باللغة الألمانية ومنها ما هو باللاتينية والفرنسية، وترجم بعضها إلى لغات أخرى. ومن أهم المؤلفات ما يأتى:

- المنطق الصورى: ظهرت طبعته الأولى عام ١٩٥٦ والثالثة عام ١٩٧٠ فى ميونيخ/فرايبورج، ويقع فى ما يقرب من سبعمائة صفحة.

- المنطق الرياضى: ظهر فى عام ١٩٥٤

- الفلسفة الأوروبية المعاصرة: ظهرت الطبعة الأولى عام ١٩٤٧ ثم ظهرت طبعة ثانية منقحة ومزودة عام ١٩٥١ فى برن - ميونيخ.



(وقد ظهرت فى الفترة الأخيرة ترجمة عربية للكتاب المذكور)^(١).

- مناهج الفكر المعاصر: ظهرت الطبعة الخامسة منه عام ١٩٧١ فى ميونيخ.

- المادية الجدلية الروسية: ظهرت الطبعة الخامسة منه عام ١٩٦٧ فى برن

وميونيخ.

* * * *

وأرجو أن أكون بترجمة كتاب بوخينسكى «مدخل إلى الفكر الفلسفى» قد قدمت لطلاب الفلسفة وطلاب الثقافة العامة ما يعينهم على تفهم الفلسفة ومشكلاتها. وكلنا أمل فى قيام نهضة فكرية حقيقية فى عالمنا العربى لا تقتصر على دراسة فلسفات ومذاهب الآخرين، وإنما تضيف إلى الفكر الإنسانى ما يعمل على إثرائه.

والله يوفقنا جميعا إلى ما فيه خير أمتنا، إنه نعم المولى ونعم النصير.

القاهرة فى ٢٠ جمادى الآخرة ١٣٩٣هـ.

٢٠ يوليو ١٩٧٣ م.

دكتور

محمود حمدى زقزوق

(١) نقله إلى العربية عن ترجمة فرنسية محمد عبد الكريم الوافى تحت عنوان (تاريخ الفلسفة المعاصرة فى أوروبا) ونشرته مكتبة الفرجانى بطرابلس - ليبيا (١٣٨٩هـ - ١٩٧٠م) وظهرت ترجمة أخرى قام بها الدكتور عزت قرنى وصدرت فى سلسلة عالم المعرفة بالكويت العدد ١٦٥ - سبتمبر ١٩٩٢. وقد ورد فيها اسم المؤلف على النحو التالى: إ.م. بوشنسكى. والصحيح ما ورد هنا.



بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة المؤلف

لقد ألقى هذه المحاضرات العشرة فى برنامج خاص لإذاعة إقليم بافاريا [بألمانيا الغربية] خلال شهور مايو ويونية ويولية من عام ١٩٥٨. ولم أغير فى النص من أجل نشرها إلا فى بعض جزئيات أسلوبية فقط؛ وما عدا ذلك فإن القارئ يجد النص هنا كما ألقى على موجات الأثير.

ومن ذلك تتضح أيضا خصوصية هذا الكتاب الصغير. فقد تحررت فى مضمونه البساطة والسهولة فى العرض. ولا يمكن الحديث هنا بطبيعة الحال عن كمال أيا كان - سواء فى حصر الاتجاهات أو فى عرض المشكلات، فقد كان الهدف هو أن أوضح للمستمع - الذى لم يدرب تدريباً فلسفياً - ما هى الفلسفة وكيف تشتغل بموضوعاتها، وذلك من خلال عرض بعض المشكلات. ولهذا فلم يكن من المهم فى هذا المجال أن أتناول أو أشير مثلاً إلى مفاهيم مثل المفهوم «الوجودى» للإنسان أو الروح الموضوعى الهيجلى أو ما شاكل ذلك - رغم أننى آسف لذلك - فقد كان من اللازم أن يكون هناك اختيار [لبعض المشكلات]، كما أن التحديد الزمنى الدقيق بسبع وعشرين دقيقة قد اضطررنى أحياناً إلى أن أحذف بعض المكتوب.

ويمكن للمرء فى واقع الأمر أن يجرى هذه التأملات [حول الفلسفة] بطريقتين: الأولى: هى العرض «الموضوعى» المحايد لبعض وجهات النظر بدون أن يفصح المؤلف فى أثناء ذلك عن وجهة نظره. أما الطريقة الثانية: فإنها تتمثل فى أن يكون المنطلق من بادئ الأمر من وجهة نظر محددة تناقش من خلالها المشكلات والحلول أيضاً. وقد اخترت الطريقة الثانية عن قصد، وذلك لأن الطريقة الأولى قد بدت لى ببساطة أمراً غير ممكن. إذ أن عرضاً «موضوعياً» - بالمعنى



المشار إليه - للمشاكل الأساسية للفلسفة لا وجود له إطلاقاً، ولا يمكن أن يوجد أيضاً. وهذا هو رأى الشخصى.

ومن الواضح أن وجهة النظر التى تعرض هنا هى وجهة نظر المؤلف. وبذلك أصبحت هذه السلسلة من التأملات أيضاً شيئاً مختلفاً تماماً عما كان ينبغى أن تكون عليه فى بادئ الأمر: أى أنها عرض مجمل جداً - ولكن فى بعض النواحي عرض مفهوم وواضح - لإحدى الفلسفات، وأعنى بذلك تلك الفلسفة التى أرى أنها هى الفلسفة الحقة.

وهذه المحاضرات يتم نشرها على أمل أن بعض مستمعى يودون أن يكون لديهم نص هذه المحاضرات، وفوق ذلك أرجو أن يكون فى نشرها ما قد يمهد للبعض طريقاً إلى الفكر الفلسفى.

* * * *



الفصل الأول

الفلسفة (*)



١- ظاهرة التفلسف :

ليست الفلسفة من الأمور التي تهتم المتخصص فقط [وإنما تهتم الجميع]، وذلك لأنه - وإن كان هذا الأمر قد يدعو إلى الدهشة - لا يوجد في الغالب إنسان لا يتفلسف، أو على الأقل فإن لكل إنسان لحظات في حياته يكون فيها فيلسوفاً، وهذا شئ يصدق بوجه خاص على علماء الطبيعة والمؤرخين والفنانين. فهؤلاء جميعاً تعودوا أن يشتغلوا بالفلسفة إما في وقت مبكر أو في وقت متأخر. ولكن البشرية لم تستفد في الحقيقة من ذلك فائدة تذكر، حيث أن المؤلفات الفلسفية لهؤلاء المتفلسفين من غير المتخصصين - سواء كانوا علماء مشهورين في الطبيعة أو شعراء أو ساسة - هي مؤلفات رديئة، وتحتوى في الغالب على فلسفة ساذجة تتسم بالطفولة وغالباً ما تكون خاطئة، ولكن هذا شئ جانبي، إذ المهم أننا جميعاً نتفلسف، وكما يبدو يجب أن نتفلسف.

٢- صعوبة تحديد معنى الفلسفة :

ومن أجل ذلك فإن السؤال الذي يهم الجميع هو: ما هي الفلسفة في حقيقة الأمر؟ وما يؤسف له أن هذا السؤال يعد من أصعب الأسئلة الفلسفية. ولست أعرف إلا القليل من الكلمات التي لها معان كثيرة مثل كلمة «فلسفة». ولقد اشتركت منذ بضعة أسابيع في ندوة عقدت في فرنسا^(١)، وضمت كثيراً من قادة الفكر الأوروبيين والأمريكيين. وقد تحدثوا جميعاً عن الفلسفة، ولكنهم كانوا يقصدون بهذا التعبير أشياء مختلفة اختلافاً تاماً. ونريد هنا أن نلقى نظرة قريبة على التفسيرات المختلفة للفلسفة ثم نحاول أن نجد طريقاً للفهم وسط هذا الحشد من التعريفات والآراء.

(*) نشر هذا الفصل في العدد ٤٨ من مجلة الفكر المعاصر - فبراير ١٩٦٩ - تحت عنوان : «محاولة لتعريف الفلسفة».

(١) كان ذلك في أراثل عام ١٩٥٨.



٣- هل الفلسفة مجرد مرحلة أولية لتجميع المشكلات؟

أولا : هناك رأى يذهب إلى القول بأن الفلسفة مفهوم جامع لكل مالم يستطيع المرء حتى الآن أن يتناوله تناولا علميا، وهذا الرأى هو - على سبيل المثال - رأى اللورد برتراند راسل^(١)، ورأى كثير من الفلاسفة الوضعيين^(٢) الذين يلفتون نظرنا إلى أن الفلسفة والعلم كانا يعنيان عند أرسطو^(٣) شيئا واحداً، وأن العلوم الجزئية قد انفصلت فيما بعد عن الفلسفة: فانفصل الطب أولا ثم علم الطبيعة فعلم النفس، وأخيراً المنطق الصورى نفسه الذى يدرس اليوم فى الغالب فى الكليات الرياضية - كما هو معروف - وبعبارة أخرى ليس هناك إطلاقاً فلسفة بالمعنى المحدد الذى يطلق مثلاً على الرياضيات بموضوعها الخاص. فالفلسفة ليس لها موضوع من هذا القبيل. وإنما تطلق الفلسفة على محاولات معينة لتوضيح مشكلات مختلفة ما رالت غير ناضجة.

٤- نقد هذا الرأى:

والحق أن هذه وجهة نظر هامة، والاعتراضات التى ذكرت تبدو فى بادئ الأمر مقنعة. ولكن لو نظرنا إلى الموضوع نظرة أدق فستظهر لنا شكوك كثيرة، وذلك لما يأتى:

١ - لو صح ما قاله هؤلاء الفلاسفة لكان ينبغى أن يكون لدينا اليوم فلسفة أقل مما كان هناك قبل ألف سنة مثلاً. ولكن الحال ليس كذلك بالتأكيد، فالفلسفة توجد اليوم ليس بصورة أقل، بل بصورة أكثر من أى وقت مضى. ولست أعنى

(١) برتراند راسل (١٨٧٢ - ١٩٧٠) فيلسوف إنجليزى ومن أعلام المنطق الرياضى. كان فى بداية أمره أفلاطونياً ثم تحول شيئاً فشيئاً إلى المذهب الوضعى. وكان معروفاً أيضاً بدفاعه عن السلام، يصفه بوخينسكى (فى كتابه الفلسفة الأوروبية المعاصرة ص ٥٩) بأنه فيلسوف علمى كلاسيكى، يذهب إلى أنه لا يمكن الوصول إلى المعرفة إلا بمناهج العلوم الطبيعية. وتقترب واقعيته من واقعية هيوم، ويخيم على فلسفته مسحة من الشك المطبق. ورغم عبقريته وضخامة إنتاجه فإنه لم يستطع أن يضع مذهباً فلسفياً متناسقاً يربط بين جميع نظرياته وآرائه، ولم يستطع أيضاً تحاشى الوقوع فى التناقض أحياناً. ولعل ذلك يرجع إلى أن موقفه الفكرى ظل متغيراً ومتطوراً باستمرار غير مستقر فى موضع واحد.

(٢) الوضعية Positivism من المذاهب التجريبية التى لا تعترف إلا بالواقع المحسوس فهى ترد المعرفة إلى التجربة وترفض المفاهيم الميتافيزيقية العامة. وترجع تسمية هذا المذهب بالوضعية إلى أوجست كومت (١٧٩٨ - ١٨٥٧). وقد مهد لهذا الاتجاه فى الفلسفة ديفيد هيوم (١٧١١ - ١٧٧٦).

(٣) أرسطو (٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م) هو أعظم الفلاسفة القدماء بجانب أفلاطون.



المفكرين من الناحية العددية فقط - وهؤلاء يبلغون اليوم عشرة آلاف تقريباً - بل أعني أيضاً الناحية العددية للمشاكل موضوعات البحث. فلو قارن المرء فلسفة اليونان القدماء بفلسفتنا لوجد أننا نطرح على أنفسنا في القرن العشرين بعد المسيح أسئلة أكثر بمراحل مما عرف اليونان^(١).

٢ - صحيح أن هناك علوماً مختلفة قد استقلت بنفسها عن الفلسفة بمرور الزمن. ولكن الأمر الذي يسترعى الانتباه حينئذ هو أنه عندما يستقل علم خاص من هذا القبيل بذاته فإنه ينشأ في الوقت نفسه تقريباً علم فلسفي مقابل. وهكذا عندما انفصل المنطق الصوري عن الفلسفة في العصور الأخيرة مثلاً نشأت في الوقت نفسه فلسفة المنطق التي شاعت ونوقشت نقاشاً حامياً. وما يكتب اليوم مثلاً عن الفلسفة وما يثار حولها من نقاش في الولايات المتحدة الأمريكية ربما يكون أكثر مما يكتب ويثار من نقاش حول المسائل المنطقية البحتة، رغم أن هذه البلاد تعد رائدة في المنطق، أو أن ذلك يحدث لهذا السبب. وتبين لنا الوقائع أن الفلسفة بدلاً من أن تموت بسبب تطور العلوم فإنها تصبح أكثر حيوية وأكثر غنى.

٣ - وهناك أخيراً سؤال ماسك موجه إلى هؤلاء الذين يرون أنه لا توجد فلسفة: باسم أي اتجاه فكري وباسم أي علم يوجه هذا الزعم؟ لقد لفت أرسطو نظر أعداء الفلسفة إلى ما يأتي: إما أنه ينبغي على المرء - كما يقول أرسطو - أن يتفلسف، وإما أنه ينبغي عليه ألا يتفلسف. ولكن إذا لم ينبغ أن يتفلسف المرء فإن ذلك يكون فقط باسم فلسفة من الفلسفات. وإذا لم ينبغ عليه أيضاً

(١) يتحدث بوغينسكي عن ذلك بتفصيل أكثر في كتابه الفلسفة الأوروبية المعاصرة (ص ٥٢) فيقول: إن الأعمال الفلسفية للفلاسفة المعاصرين تفوق الحصر، ويكفي في هذا المقام إيراد بعض الأمثلة: في عام ١٩٤٦ صدر في إيطاليا وحدها ما لا يقل عن ثلاثين مجلة فلسفية متخصصة. أما المدرسة التومانية على المستوى الدولي فإنها تشرف وحدها على إصدار أكثر من عشرين مجلة فلسفية متخصصة، وقد أورد الفهرس الذي أصدره المعهد الدولي للفلاسفة في فصل دراسي واحد من عام ١٩٣٨ قائمة تضم أكثر من سبعة عشر ألفاً من عناوين البحوث الفلسفية، ولا يقتصر الإنتاج الفلسفي على الناحية الكمية فحسب، فقد تعددت المسائل وتشعبت القضايا الفلسفية وتزايد عدد المشكلات التي عاجلها الفكر الفلسفي المعاصر، وأنتج العديد من الفلاسفة عدداً كبيراً من الأعمال الفلسفية ذات الأهمية البالغة. وليس من المبالغة في شيء القول بأن الفلسفة المعاصرة تعد من أخصب الفلسفات وأكثرها نراء على مدى التاريخ الإنساني، وأن العديد من الفلاسفة المعاصرين سيتكونون آثاراً بارزة عبر تاريخ الفكر الفلسفي.



أن يتفلسف فإنه رغم ذلك يتحتم عليه أن يتفلسف. وهذا شيء يصدق على عصرنا. وليس هناك شيء أكثر تسلية من رأى هؤلاء الذين يعتقدون أنهم أعداء للفلسفة ويأتون باعتراضات فلسفية لها شأنها لدى بيرهنوا على أنه لا توجد فلسفة.

وإذن يتضح لنا أن من الصعب اعتبار هذا الرأى الأول على حق. فالفلسفة يجب أن تكون شيئاً آخر غير حوض تتجمع فيه مشاكل غير ناضجة. لقد مارست الفلسفة أيضاً هذه الوظيفة بالتأكيد أحياناً، ولكن الفلسفة بالتأكيد شيء أكثر من هذا.

٥- إنكار علمية الفلسفة :

ثانياً : هناك رأى آخر يزعم - على العكس من الرأى الأول - أن الفلسفة لن تختفى أبداً حتى لو انفصلت عنها كل العلوم الممكنة، وذلك لأن الفلسفة - بناء على هذا الرأى - ليست علماً. فهي تبحث - كما يقال - فيما فوق العقل وما وراء الفهم، تبحث عن شيء هو فوق الفهم أو على الأقل يقع عند حدوده القصوى. وإذن فإن مشاركة الفلسفة للعلم والعقل مشاركة ضئيلة. فمجالها يقع خارج نطاق العقل. والتفلسف - طبقاً لهذا الرأى - ليس البحث بواسطة العقل ولكن بأية طريقة أخرى هي بشكل أو بآخر طريقة غير عقلية. وهذا الرأى من الآراء الشائعة اليوم والتي وجدت انتشاراً كبيراً وبخاصة فى القارة الأوروبية. ومن بين ممثلى هذا الرأى بعض من يدعون بالفلاسفة الوجوديين^(١). وأحد الممثلين المتطرفين لهذا الاتجاه هو الأستاذ جان فال^(٢) الفيلسوف الباريسى المشهور والذي يرى أنه لا يوجد

(١) الفلسفة الوجودية هى اتجاه فلسفى يجعل الوجود الإنسانى محور التفلسف. وتعتبر الوجودية فى بداية أمرها حركة مضادة للمثالية الألمانية ممثلة فى فلسفة هيجل التى جعلت من الإنسان الفرد مجرد لحظة من لحظات برور الفكرة المطلقة، وفوق ذلك تعد الوجودية تمرداً ضد الفلسفات المأهوية (نسبة إلى الماهية) الغربية. وقد مهدت فلسفة كيركجارد (١٨١٣ - ١٨٥٥) الطريق للوجودية، ومن أكبر ممثليها فى ألمانيا مارتين هيدجر وكارل ياسبرز، وفى فرنسا جبريل مارسيل الذى يمثل الوجودية المسيحية وجان بول سارتر الذى يمثل الوجودية الملحدة. راجع أيضاً كتابنا : دراسات فى الفلسفة الحديثة ص ٢٢٨ وما بعدها - دار الفكر العربى ١٩٩٣.

(٢) من مؤلفاته التى ترجمت إلى العربية كتاب (طريق الفيلسوف) ترجمه من الإنجليزية : د. أحمد حمدي محمود وراجعه : د. أبو العلا عفيفى، ونشرته مؤسسة سجل العرب - القاهرة ١٩٦٧.



فى حقيقة الأمر فرق جوهرى بين الفلسفة والشعر . ولكن يقترب من جان فال فى هذا الصدد الفيلسوف الوجودى المعروف كارل ياسبرز^(١) . وترى الفيلسوفة السويسرية جين هرش أن الفلسفة فكر واقع على الحدود بين العلم والموسيقى ؛ وأما جبريل مارسيل^(٢) ، وهو فيلسوف وجودى آخر ، فقد نشر مباشرة فى كتاب فلسفى قطعة موسيقية من تأليفه - ولا نريد هنا أن نتحدث عن الروايات التى دأب بعض الفلاسفة الحاليين على كتابتها^(٣) . وهذا الرأى يعتبر أيضاً دعوى فلسفية جديرة بالاهتمام . ويمكن للمرء أن يذكر أشياء كثيرة فى صالحه :

أولاً : أنه يتحتم على الإنسان أن يستخدم فى مسائل الحدود القصوى - وهى فى الغالب مسائل فلسفية - كل قواه وطاقاته الإرادية والخيالية والشعورية مثل الشاعر .

ثانياً : أن العقل لا سبيل له إطلاقاً إلى المعطيات - وينبغى على المرء إذن أن يحاول إدراكها بوسائل أخرى إلى الحد الذى يكون فيه ذلك ممكناً .

ثالثاً : إن كل ما يخص العقل يتبع هذا أو ذاك من العلوم . وإذن يبقى للفلسفة هذا الفكر الشاعرى فقط على الحدود أو بعيداً جداً عن حدود العقل . ولعل من الممكن ذكر أسباب أخرى من هذا النوع .

(١) كارل ياسبرز (١٨٨٢ - ١٩٦٩) فيلسوف ألماني ، يعتبر من أوائل الفلاسفة الذين قاموا بنشر أعمال فلسفية ذات طابع وجودى ، ولكنه يختلف عن باقى الفلاسفة الوجوديين فى أن نظريته أشد إحكاماً وأكثر قرباً من الميتافيزيقا مع الاتجاه نحو ضرب من اللاهوت الطبيعى . كان فى بداية أمره عالماً نفسياً ، وكان كتابه (ميكولوجية إدراك العالم) عام ١٩١٩ نقطة تحول إلى الفلسفة . أصدر عام ١٩٣٢ كتابه الفلسفى الرئيسى بعنوان (الفلسفة) فى ثلاثة أجزاء . وله بجانب ذلك كتاب (المنطق الفلسفى) عام ١٩٤٧ ويقع فى ١١٠٣ صفحة . تمتاز كتاباته بسهولة الأسلوب نسبياً ، وفى الوقت نفسه تمتاز بالعمق والقدرة على التحليل بشكل يدعو إلى الإعجاب . وهو يلتقى فى موقفه الفكرى مع وجهات النظر التى لمجدها عند غيره من الفلاسفة الوجوديين . ويعترف ياسبرز بأن فلسفة «كانت» كان لها تأثير كبير على فلسفته . (انظر الفلسفة الأوروبية المعاصرة لبوخينسكى ص ١٩٢ ، ١٩٧) .

(٢) جبريل مارسيل (١٨٨٩ - ١٩٧٣) فيلسوف وجودى فرنسى . ظهرت له بحوث وجودية منذ عام ١٩١٤ فى مقالاته المسماة (الوجودية والموضوعية) ، وتعد فلسفته أقرب للفلسفات الوجودية لفلسفة كيركيغارد رغم أنه وضع آراءه قبل أن يطلع على كيركيغارد . يعد أحد الممثلين المعاصرين الكبار فى فرنسا للكانتوليكية على المستوى الفلسفى مع اتخاذه موقفاً سليماً تجاه مذهب القديس توماس الاكوينى . يذهب مارسيل إلى القول باستحالة إثبات وجود الله عن طريق المناهج العقلية ويرى أن إدراك المرء لله يتم عن طريق حبه وعبادته وتمجيده (انظر الفلسفة الأوروبية المعاصرة لبوخينسكى ص ١٨٩ - ١٩١) .

(٣) يشير بذلك على وجه الخصوص إلى الفيلسوف الوجودى جان بول سارتر .



٦- نقد إنكار علمية الفلسفة :

ولكن هذا الرأي مرفوض من جانب عدد كبير من المفكرين، ومن بينهم من هو من أنصار العبارة التي قالها لودفيج فتجنشتاين^(١) : «يجب على المرء أن يصمت عما لا يمكنه أن يتكلم عنه» .

ويقصد فتجنشتاين «بالكلام» هنا الكلام المعقول، أى التفكير . وإذا كان المرء - كما يقول خصوم الفلسفة الشاعرية - لا يستطيع أن يفهم شيئا بوسائل المعرفة الإنسانية العادية أى بالعقل، فإنه لا يستطيع أن يفهم شيئا إطلاقا . فالإنسان يعرف طريقتين ممكنتين فحسب لكى يعرف شيئا :

إما أن يرى الشيء ويعرفه بطريقة مباشرة - حسية كانت أو عقلية - وإما أن يستنتجه . وكلاهما عمل معرفى وفى جوهره عمل للعقل . وإذا أحب المرء شيئا أو كرهه أو صادف خوفاً من أى نوع أو شيئا يتقرر منه أو ما شابه ذلك، ربما يستنتج من ذلك أنه يحس بالشقاء أو بالسعادة - ولكن فوق ذلك كله لا شيء على الإطلاق . هكذا يقول هؤلاء الفلاسفة . ويجب أن أثبت بكل أسف أنهم يضحكون من ممثلى رأى الآخر فى وجوههم ويقول عنهم إنهم خياليون، أو شعراء أو أناس غير جادين .

ولست أريد هنا أن أدخل فى مناقشة هذه المسألة - وسنجد فيما بعد فرصة لذلك . ولكن هناك شيئا أود أن أذكره وهو أننا لو نظرنا إلى تاريخ الفلسفة ابتداء من اليونانى القديم طاليس^(٢) . حتى مرلو - بونتي^(٣) . وحتى ياسبرر فإننا نجد أن

(١) لودفيج فتجنشتاين (١٨٨٩ - ١٩٥١) فيلسوف نمساوى ولد فى فيينا ومات فى كمبردج، كان تلميذا وصديقا لبرتراند رسل، ويعد من أعلام الوضعية الجديدة وله كتاب «رسالة منطقية فلسفية» نشره فى عام ١٩٢١ وهو الكتاب الوحيد الذى نشر فى حياته، وقد نشرت بقية مؤلفاته بعد وفاته . ويختم كتابه المذكور بالعبارة التى أوردها بوخينسكى أعلاه . وقد ظهرت لهذا الكتاب ترجمة عربية قام بها د . عزمى إسلام ونشرتها مكتبة الانجلو المصرية بالقاهرة فى عام ١٩٦٨ . وقد عالج فتجنشتاين فى كتابه هذا أهم نظريات الوضعية الجديدة .

(٢) طاليس (٦٤٠ - ٥٤٦ ق.م) هو أحد الحكماء السبعة وأول الفلاسفة اليونان . ذهب إلى أن الماء هو المادة الأولى والجوهر الوحيد الذى منه تتكون الأشياء

(٣) مرلو - بونتي (١٩٠٨ - ١٩٦١) فيلسوف فرنسى من أعلام الفلسفة الوجودية، كان يصدر مع سارتر مجلة «الأزمة الحديثة» .



الفيلسوف قد حاول دائماً أن يفسر الحقيقة الواقعة. ولكن التفسير هنا يعنى تفسيراً عقلياً للشئ موضوع التفسير، أى بمساعدة العقل. وأيضاً أولئك الذين هم من الأد الخصوم لاستعمال العقل فى الفلسفة - مثل برجسون^(١). - قد فعلوا ذلك دائماً. فالفيلسوف - كما يبدو على الأقل - هو أحد الذين يفكرون تفكيراً عقلياً، إنه يحاول أن ينقل الوضوح - وهذا يعنى النظام ويعنى بالتالى الفهم - إلى العالم وإلى الحياة. وإذا ألقينا نظرة إلى التاريخ وأقصد بذلك نظرة إلى مافعله الفلاسفة حقيقة لا إلى ما قالوه عن أعمالهم - فإننا نجد أن الفلسفة كانت على العموم عملاً عقلياً علمياً، كانت نظريات وليست شعراً. وأحياناً كان هناك من بين الفلاسفة أيضاً شعراء موهوبون: هكذا كان أفلاطون [٤٢٧ - ٣٤٧ ق.م] وهكذا كان القديس أوغسطين^(٢). - وجان بول سارتر^(٣). - إذا جاز للمرء أن يقارن بالكبار أحد الكتاب المعاصرين - فقد كتب سارتر بعض القطع المسرحية الجيدة. ولكن هذا كله يبدو عندهم قبل كل شئ وسيلة لنقل الأفكار. فالفلسفة فى جوهرها - كما ذكرنا - كانت دائماً نظريات وكانت علماً.

(١) هنرى برجسون (١٨٥٩ - ١٩٤١) فيلسوف فرنسى، يعد من أهم الممثلين لفلسفة الحياة وأكثرهم أصالة. (انظر الحديث عن فلسفة الحياة فى أحد هوامش الفصل الثالث عند الحديث عن فلهم ديلتاي). وأهم مؤلفات برجسون التى تتضمن نظرياته ما يأتى :

(أ) دراسات للمعطيات المباشرة للشعور - صدر فى عام ١٨٨٩ - ويشتمل على نظريته فى المعرفة.

(ب) المادة والذاكرة - صدر عام ١٨٩٦ - ويتضمن نظرياته فى علم النفس.

(ج) التطور الخالق (صدر عام ١٩٠٧) ويحتوى على مذهبه الميتافيزيقى المؤسس على البيولوجيا النظرية.

(د) منبع الأخلاق والدين - عام ١٩٣٢ - ويشتمل على نظريته فى علم الأخلاق، وفلسفة الدين.

وقد قام المرحوم الدكتور محمود قاسم بترجمة كتاب التطور الخالق. وقام كل من الدكتور سامى الدروبي والدكتور عبد الله عبد الدايم بترجمة كتاب منبع الأخلاق والدين.

(٢) أوغسطين (٣٥٤ - ٤٣٠) ولد فى تاجستا بشمال إفريقيا (الآن سوق الأخرس بالجزائر). من أشهر آباء الكنيسة المسيحية، كان فى فلسفته متأثراً بأفلاطون.

(٣) سارتر فيلسوف وأديب فرنسى ولد عام ١٩٠٥ يعتبر أشهر الممثلين للفلسفة الوجودية فى فرنسا. وتعد فلسفته تعبيراً عن بأس إنسان ما بعد الحرب وبصفة خاصة بأس الإنسان الفرنسى الذى هزمته النازية شر هزيمة. كما يمكن اعتبار هذه الفلسفة أيديولوجية لإنسان يفتقر إلى المعتقد والأسرة والهدف فى الحياة. (راجع أيضاً بوخينسكى فى كتابه الفلسفة الأوروبية المعاصرة ص ١٨١).



٧- موضوع علم الفلسفة :

وإذا كان الأمر كذلك فإن السؤال التالى يفرض نفسه مرة أخرى: علم ماذا؟ إن عالم الأجسام يبحثه علم الطبيعة، وعالم الحياة يبحثه علم الحياة، وعالم الوعى يبحثه علم النفس، والمجتمع يبحثه علم الاجتماع. فماذا يبقى للفلسفة كعلم، وما هو مجالها؟

هذا سؤال نتلقى عنه إجابات مختلفة جدا من جانب العديد من المدارس الفلسفية. وسوف أسرد بعض المهم منها:

الإجابة الأولى: الفلسفة هى علم المعرفة. فالعلوم الأخرى تتوصل إلى معارف ولكن الفلسفة تبحث إمكانية المعرفة نفسها - تبحث شروط وحدود المعرفة الممكنة. هكذا قال إمانويل كانت^(١). وكثيرون من أتباعه.

الإجابة الثانية: الفلسفة هى علم القيم. فكل علم من العلوم الأخرى يبحث فيما هو كائن؛ وأما الفلسفة فإنها على العكس من ذلك تبحث فيما ينبغى أن يكون. وهذه هى الإجابة التى قدمها - على سبيل المثال - أتباع المدرسة المسماة بمدرسة جنوب ألمانيا^(٢). وعدد وفير من الفلاسفة الفرنسيين المعاصرين.

الإجابة الثالثة: الفلسفة هى علم الإنسان: وذلك باعتباره شرطا وتأسيسا لكل شئ آخر. وبناء على هذا رأى فإن كل شئ يتعلق فى الواقع بالإنسان بأى صورة من الصور. ولكن الفلسفة قد جعلت من هذه العلاقة، وبذلك من الإنسان نفسه بهذا المفهوم، موضوعها الخاص. وهذا ما يدعو إليه كثير من الفلاسفة الوجوديين.

الإجابة الرابعة: مجال الفلسفة هو اللغة. ويقول فتجنشتاين: «ليس هناك عبارات أو قضايا فلسفية، ولكن هناك عرض توضيحي فقط للقضايا أو العبارات»^(٣).

(١) إمانويل كانت (١٧٢٤ - ١٨٠٤) هو أعظم الفلاسفة الألمان. كانت فلسفته مصدرا للمثالية الألمانية التى تمثلت فى فلسفات كل من فيشته وشلنج وهيجل.

(٢) تسمى على وجه الدقة مدرسة جنوب غرب ألمانيا وهى إحدى المدارس الحديثة، كانت تريد إحياء فلسفة كانت Neukantianism وكان مقر هذا الاتجاه فى كل من هيدلبرج وفرايبورج بألمانيا فى الفترة من ١٨٩٠ إلى ١٩٣٠، وكان يتزعمه كل من فندلند Windelband وركرت Ricket.

(٣) يرى دعاة الوضعية المنطقية أن وظيفة الفلسفة تتمثل فى تحليل العبارات والقضايا لتوضيح مفوماتها وإزالة اللبس والغموض عنها.



فالفلسفة تبحث لغة العلوم الأخرى من وجهة نظر بنائها الداخلي:
وهذه هى نظرية لودفيج فتجنشتاين وغالبية الوضعيين المنطقيين المعاصرين^(١).

٨- صراعات فكرية :

تلك هى بعض الآراء فقط من بين العديد من الآراء من هذا القبيل . وكل واحد منها له حججه وله من يدافع عنه بطريقة تكاد مقنعة . وكل من ممثلى هذه الآراء يقول عن أنصار الآراء الأخرى : إنهم ليسوا فلاسفة على الإطلاق . ويعجب المرء من الاقتناع العميق الذى تلقى به مثل هذه الأحكام .

وقد دأب الوضعيون المنطقيون - مثلاً - على أن يدمغوا كل الفلاسفة الذين لا يتفقون معهم فى رأى بأنهم ميتافيزيقيون . والميتا فيزيقا - حسب رأيهم - لغو فارغ بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى . فالميتافيزيقى ينتج أصواتاً ولكنه لا يقول شيئاً . وكذلك يرى أتباع « كانت » أن كل من لهم رأى آخر غير رأى « كانت » ميتافيزيقيون . ولكن الحق أنهم لا يعنون أن هؤلاء الميتافيزيقيين يقولون لغوا باطلاً ، ولكن يرون أنهم قد عفا عليهم الدهر وأنهم ليسوا فلسفيين . ولست فى حاجة على الإطلاق للتحدث عن الاحتقار الشديد من جانب الفلاسفة الوجوديين لكل الآخرين . فذلك شئ معروف على وجه العموم .

٩- الفلسفة علم كلى :

وعندما أريد الآن أن أصوغ لكم رأى الشخصى المتواضع فإننى أشعر بشئ من عدم الارتياح بالنسبة لتلك العقيدة الراسخة لهذا الفهم للفلسفة أو ذاك . ويبدو لى أمراً معقولاً جداً لو ادعى المرء أنه ينبغى على الفيلسوف أن يشتغل بالمعرفة وبالقيم وبالإنسان وباللغة جميعاً . ولكن لماذا فقط بذلك؟ هل برهن أى من الفلاسفة على أنه ليست هناك موضوعات أخرى للفلسف؟ إن من يدعى ذلك فإننى يجب أن أنصحه - مثلما فعل ميفستوفيليس عند جوته^(٢) . بتعلم قواعد المنطق أولاً لكى يعرف ما هو البرهان فى حقيقة الأمر . فإن شيئاً من ذلك لم يبرهن عليه أبداً .

(١) من اعلامهم البارزين كل من شليك وكارنپ وریشنباخ ونويرات .

(٢) ميفستوفيليس هو الاسم الذى يطلق على الشيطان فى أسطورة (فاوست) التى كتب عنها الأديب والشاعر الألمانى جوته (١٧٤٩ - ١٨٣٢) . وفاوست اسم ساحر أسطورى فى القرن السادس عشر باع نفسه للشيطان . وقد اعتمد جوته على ما كان معروفاً قبله عن هذه الاسطورة .



وإذا دققنا النظر فى هذا العالم فإنه يبدو لى حيثئذ أنه مملوء بمسائل لم تحل بعد، أى أنه مملوء بمسائل هامة من تلك التى تخص كل المجالات المشار إليها، ولكن لم يتناولها علم من العلوم المتخصصة ولا يمكن له أن يتناولها. وأحد الأمثلة على هذا اللون من المسائل هى مشكلة القانون^(١). ومن المؤكد أنها ليست مسألة رياضية، فالرياضى يستطيع أن يصوغ قوانينه فى هدوء وأن يبحثها بدون أن يوجه إلى نفسه هذه المسألة. وليست أيضا من اختصاص علم اللغة؛ وذلك لأن البحث هنا لا يدور حول اللغة ولكن حول شيء فى العالم أو على الأقل فى الفكر. ومن ناجية أخرى فإن القانون الرياضى أيضا ليس قيمة من القيم، فهو ليس شيئا ينبغى أن يكون، وإنما هو شيء كائن. وإذن فإنه ليس من اختصاص نظرية القيم. فإذا أراد المرء أن يحدد الفلسفة بأى علم خاص أو بمجال من المجالات التى سبق أن سردتها فإنه حيثئذ لا يستطيع إطلاقا مناقشة مشكلة القانون هذه، ولا يجد لها مكانا، مع أنها مشكلة أضية وهامة. وهكذا يبدو إذن أن المرء لا ينبغى أن يضع الفلسفة وضعا مساويا للعلوم المتخصصة ولا أن يقصرها على مجال خاص: فالفلسفة هى بمعنى معين علم كلى، ومجالها ليس كمجالات العلوم الأخرى مقصورا على شيء ضيق محدد.

١٠- منهج الفلسفة :

ولكن إذا كان الأمر كذلك فإنه حيثئذ يمكن أن يحدث - وإنه ليحدث بالفعل - أن تشغل الفلسفة بنفس الموضوعات التى تشغل بها أيضا علوم أخرى. فما هو الشيء الذى يميز الفلسفة حيثئذ من هذا العلم أو ذاك؟ وإجابة هذا السؤال هى أن الفلسفة تتميز عن غيرها من العلوم بمنهجها كما تتميز أيضا بوجهة نظرها. فتميزها بمنهجها يأتى من أن الفيلسوف لا يحرم على نفسه استخدام أى منهج من المناهج الكثيرة للمعرفة. فهو مثلا ليس ملزما مثل عالم الطبيعة بإرجاع كل شيء إلى الظواهر المحسوسة الخاضعة للملاحظة، وهذا يعنى أنه ليس ملزما بأن يقتصر على المنهج التجريبي. إنه يستطيع أيضا أن يستخدم النظر فى المعطيات وأن يستخدم مناهج أخرى.

(١) انظر الحديث عن مشكلة القانون بالتفصيل فى الفصل الثانى من هذا الكتاب. والمقصود بالقانون هنا هو القانون بالمعنى العلمى، وليس القوانين التى تصدرها المجالس التشريعية.



١١- الفلسفة علم تأسيسي :

ومن ناحية أخرى تتميز الفلسفة عن غيرها من العلوم الأخرى بوجهة نظرها . فالفلسفة عندما تضع في اعتبارها موضوعا من الموضوعات فإنها تراه دائما وأبدا من وجهة نظر الحدود القصوى والنواحي الأساسية . وبهذا المعنى فلإن الفلسفة هي علم الأسس . والفيلسوف يبدأ أولا بأن يسأل في نفس الموضوع الذى تقف فيه علوم أخرى بدون أن تسأل عن صحة فرضياتها . فالعلوم تتوصل إلى معارف - والفيلسوف يسأل: ما هي المعرفة؟ والآخرون يضعون قوانين - والفيلسوف يسأل نفسه: ما هو القانون؟ والرجل العادى ورجل السياسة يتحدثان عن المعنى أو المغزى وعن مطابقة الأهداف - ولكن الفيلسوف يسأل: ماذا ينبغى أن يفهم المرء فى حقيقة الأمر تحت مفهوم المعنى والهدف؟ فالفلسفة إذن علم تأسيسى بمعنى أنها تذهب إلى الجذور وتغوص حتى الأعماق أكثر مما يفعله أى علم آخر . إنها تريد أن تستمر فى الأسئلة وتستمر فى البحث هناك حيث تقنع العلوم الأخرى بما عندها .

١٢- الحدود بين الفلسفة والعلوم الجزئية :

وليس من السهل فى الغالب تعيين الحدود الحقيقية بين علم من العلوم الخاصة وبين الفلسفة . وهكذا فإن بحث الأسس فى الرياضة مثلاً، ذلك البحث الذى تطور تطوراً رائعاً فى خلال القرن الحالى، هو بالتأكيد بحث فلسفى . ولكنه فى الوقت نفسه مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالبحوث الرياضية . وهناك بعض المجالات التى تكون فيها الحدود واضحة المعالم: وذلك من ناحية كما فى الأنطولوجيا^(١) التى تعالج مادة فلسفية غير متفرعة من هذا أو ذاك من العلوم، وإنما تتناول أعم الأشياء مثل الشئ والوجود والصفة وما شاكل ذلك . ومن ناحية أخرى فإن هناك

(١) الأنطولوجيا Ontology هى علم الوجود أو علم الموجود بما هو موجود كما يقول أرسطو . وقد يضيق نطاق هذا العلم فيقتصر على بحث موضوع الوجود المحض كما هو الحال فى وجودية هيدجر، وقد يتسع حتى يشمل طبيعة الكائن الواقعى أو الموجود المشخص وما هيته . وتعتبر مسألة تحديد علاقة الوجود بالماهية من أهم المسائل التى يبحثها هذا العلم . يقول دلامبر D'alembert (نقلاً عن المعجم الفلسفى لجميل صليبا): إن للكائنات - روحانية كانت أو مادية - بعض الخصائص العامة كالوجود والإمكان والديمومة . فلماذا جعلت بحثك مقصوراً على هذه الخصائص التى الأصل الفلسفى الذى تستمد منه جميع الفروع الفلسفية مبادئها، ويسمى هذا الأصل بالأنطولوجيا أو بعلم الوجود . انظر الفصل الثامن من هذا الكتاب فى موضوع «الوجود» .



مجال دراسة القيم من حيث هي قيم، ليس كما تظهر فى تطور المجتمع ولكن فى ذاتها، ففى هذين المجالين لا يتأخم حدود الفلسفة أى شىء - إذ لا يوجد إطلاقا علم غيرها يشتغل بهذه الموضوعات أو يمكن أن يشتغل بها. وتؤخذ الأنطولوجيا كأساس فى بحوث المجالات الأخرى. وبذلك ينشأ فرق بين الفلسفة وغيرها من العلوم الأخرى التى لا تستطيع أن تعرف شيئا عن الأنطولوجيا.

وهكذا كانت نظرة غالبية الفلاسفة الكبار فى كل العصور إلى الفلسفة، فهى علم، وإذن فهى ليست شعرا ولا موسيقى ولكنها بحث موضوعى جاد، إنها علم كلى بمعنى أنها لا تغلق الباب على نفسها فى وجه أى مجال من المجالات، وأنها تستخدم كل منهج تجدد إليه سيلا. إنها علم يريد أن يبحث المشاكل الأساسية، وبذلك فهى أيضا علم تأسيسى يعلن أنه لا يقنع بدعاوى وافتراضات العلوم الأخرى، ولكنه يريد أن يستمر فى البحث بعمق حتى الجذور.

ويجب أن يقال أيضا: إن الفلسفة علم صعب ومخيف. فحيث يكاد كل شىء أن يوضع موضع التساؤل دائما، وحيث لا يسلم المرء بالدعاوى والمناهج المتوارثة، وحيث يجب أن يضع المرء دائما أمام عينيه مشاكل الأنطولوجيا المعقدة جدا - فإن العمل لهذا لا يمكن أن يكون شيئا سهلا. وليس بعجيب أن تذهب الآراء فى الفلسفة هكذا فى اتجاهات متباينة جدا. فقد قال القديس توماس الاكوينى^(١) - وهو مفكر كبير وليس أحد الشكاك، بل يعد من كبار أصحاب المذاهب فى التاريخ - قال ذات مرة: إن هناك أناسا قلائل هم الذين يستطيعون أن يقوموا بعد وقت طويل بحل المشاكل الأساسية للفلسفة، ومع ذلك فلا يخلو عملهم هذا من خلط بأخطاء وأوهام.

ولكن الإنسان قد قدر له أن يتفلسف سواء أراد أم يرد. ومع ذلك يصح لى أن أقول لكم فى النهاية شيئا، وهو أنه على الرغم من الصعوبات الهائلة التى يأتى بها التفلسف، فإن التفلسف من أجمل وأنبل الأشياء التى يمكن أن توجد فى الحياة الإنسانية. وإن من التقى أيضا ولو مرة واحدة فقط بأحد الفلاسفة الحقيقيين فإنه يشعر بأنه مشهود دائما إلى الفلسفة.

(١) توماس الاكوينى (١٢٢٥ - ١٢٧٤) هو أعظم الفلاسفة واللاهوتيين فى العصر المدرسى المسيحى.



الفصل الثانى

القانون



١- القوانين العلمية :

أود اليوم أن أتأمل معكم فى موضوع القانون. وليس المقصود هنا هو تلك القوانين التى تضعها المجالس النيابية والتى تطبق فى دور القضاء؛ وإنما المراد هو القوانين بالمعنى العلمى لهذه الكلمة - مثل قوانين علم الطبيعة والقوانين الكيميائية والبيولوجية - وبوجه خاص قوانين العلوم المجردة، مثل الفروع المختلفة للرياضيات.

ونحن جميعاً نعلم أن مثل هذه القوانين موجودة. ويجب أيضاً أن يكون واضحاً أن لها أهمية عظيمة وحقيقية للحياة الإنسانية ككل. والقوانين - كما هو معلوم - هى تلك التى يضعها العلم والتى بفضلها تم تكوين ما لدينا من تقنية^(١) (technic). والقوانين هى الوضوح والضمان والسند الأخير لكل عمل عقلى. ولو لم نكن نعرف قوانين طبيعية ولا قوانين رياضية لكنا ببساطة همجيين ولكننا موجودات عاجزة خاضعة لتصرف القوى الطبيعية. وليس من المغالاة فى شئ إذا قلت : إننا لا نعرف إلا أشياء قليلة جداً لها أهمية حيوية بالنسبة لنا مثل ما للقوانين من أهمية. ومن بين تلك القوانين، وربما على وجه الخصوص، القوانين الرياضية البحتة.

وهناك صنف من الناس على استعداد لاستخدام أداة أو آلة بدون أن يعرفوا أقل القليل عن تركيبها. وأنا أعرف بعض مقدمى البرامج الإذاعية الذين لا يعرفون

(١) جاء فى القاموس المحيط : أثقن الأمر أحكمه، والتقن (بكسر التاء وسكون القاف) الرجل الحاذق، وتقنوا أرضهم تقيناً أسقوها الماء الخافئ لتجود. ويطلق لفظ التقنى على كل كيفية فنية أو صناعية تمكن من إتقان العمل وإحكامه. ويؤدى العلم إلى الكشف عن طرق فنية وتطبيقات عملية جديدة. وكلما كان العامل أكثر تقيداً بالطرق التقنية المستنبطة من العلم كلما كان عمله أدق وأكمل وإنتاجه أغزر وأفضل. والتقنيات تطلق على الطرق العملية المحددة التى يزاولها الأفراد للحصول على نتائج معينة، وتطلق أيضاً على الطرق المستنبطة من المعرفة العلمية، وتسمى النتائج الحاصلة من تطبيق هذه الطرق بتطبيقات العلم (انظر المعجم الفلسفى لجميل صليبا ج ١ ص ٣٢٩ وما بعدها)



شيئا على الإطلاق عن نوع أو بناء مكبر الصوت «الميكروفون» الذى يستعملونه - كما أعرف سائقى سيارات لا يعرفون من سياراتهم إلا المكان الذى منه ينطلقون بها. ويبدو لى أن عدد هؤلاء الذين يمكن أن نطلق عليهم أنهم أناس «أوتوماتيكيون» أو آليون، والذين يستعملون كل شىء ولا يفهمون شيئا - فى ازدياد مستمر. ومن الحقائق المزعجة أن من بين غالبية مستمعى «الراديو» عددا قليلا جدا يهتم بكيفية بناء هذه المعجزة الحقيقية.

ولكن إذا كان الأمر كذلك أيضا وهو أننا نكاد أن نكون جميعا قد فقدنا كل اهتمام بهذه الأجهزة فإنه يصح للمرء رغم ذلك أن يأمل أن يكون الأمر بالنسبة للقانون غير ذلك، لأن القانون ليس فقط مجرد أداة، وإنما هو شىء. يختلط بعمق فى حياتنا - وهو شرط حضارتنا؛ إنه - كما سبق القول - عنصر الوضوح والمعقولة فى نظرتنا للعالم.

ولهذا يبدو لى أنه ينبغي علينا أيضا أن نسأل أنفسنا هذا السؤال: ما هو القانون؟ وكيفى وضع هذا السؤال والتأمل فيه بعض الشىء لكى يفهم المرء أن القانون شىء عجيب وغريب جدا. ولعل هذا يمكن أن يتبين لنا على أفضل وجه على النحو التالى: إن العالم الذى يحيط بنا يتكون من أشياء كثيرة ومختلفة جدا، ولكن كل هذه الأشياء - أو الموجودات كما يقول الفلاسفة - لها صفات معينة مشتركة. وأعنى هنا بكلمة «شىء» أو «موجود» كل ما يوجد فى هذا العالم بصفة عامة - مثل البشر والحيوانات والجبال والحجارة إلخ.

٢- خصائص الموجودات فى العالم:

والصفات المشتركة لهذه الأشياء هى على سبيل المثال ما يأتى:

أولا: الأشياء كلها تكون فى مكان ما - فأنا مثلا فى فريبورج^(١). وأجلس الآن خلف مكتبى.

ثانيا: الأشياء كلها تكون فى زمان معين - فالزمن بالنسبة لى اليوم مثلا هو يوم الإثنين الساعة الثانية عشرة ظهرا.

ثالثا: نحن لا نعرف شيئا من الأشياء لم يحدث فى وقت ما، ومبلغ علمنا أن كل الأشياء صائرة إلى الفناء، ويأتى وقت تزول فيه.

(١) إحدى المدن السويسرية وهى غير مدينة فريبورج بألمانيا.



رابعاً: الأشياء كلها خاضعة للتغير: فالإنسان تارة يكون سليماً وتارة أخرى يكون مريضاً - والشجرة تكون صغيرة ثم تصير كبيرة إلخ.

خامساً: كل شئ من الأشياء فردى ومتشخص. فأنا أكون أنا وليس أحداً آخر، وهذا الجبل هو بالضبط هذا الجبل وليس جبلاً آخر. فكل ما فى العالم له صفة الفردية.

سادساً: وأخيراً - وهذا أمر هام جداً - فإن كل الأشياء المعروفة لنا فى العالم تشترك معاً فى أنها كان يمكن أيضاً أن تكون غير ذلك وكان يمكن أيضاً ألا توجد. ولا شك فى أن بعض الناس يرون أن هذه الأشياء ضرورية ولكن هذا خطأ؛ فإنه كان من الممكن أيضاً ألا تكون، وفى الغالب بدون خسارة كبيرة بالنسبة للعالم ككل.

هذه هى إذن علامات كل شئ فى العالم: كل شئ فيه فى مكان وزمان معينين؛ كل شئ حادث وصائر إلى الفناء ومتغير وفردى وغير ضرورى. وهكذا يكون العالم أو على الأقل يبدو هكذا.

٣- خصائص القوانين :

والآن يظهر القانون فى هذا العالم المريح، المتصف بالزمانية والمكانية والضرورة إلى الفناء، والمكون من أشياء كلها فردية متشخصة.

ولكن القانون ليست له على الإطلاق أية صفة من صفات الأشياء المذكورة آنفاً. وذلك لما يأتى :

أولاً: ليس هناك معنى على الإطلاق لأن نقول إن هناك قانوناً رياضياً فى مكان ما، فعندما يكون هناك قانون فإنه يكون فى كل مكان وفى نفس الوقت. ولا شك فى أننى أكون لنفسى صورة من هذا القانون فى ذهنى، ولكنها مجرد صورة فقط. والقانون ليس مساوياً لهذه الصورة ولكنه شئ خارج ذلك. وهذا الشئ يرتفع فوق كل مكان.

ثانياً: إن القانون أيضاً فوق الزمان. وليس هناك أى معنى لأن نقول إن هناك قانوناً حدث بالأمس أو أنه قد صار إلى الفناء. لقد تمت معرفة القانون حقاً



فى زمان معين؁ وربما يكتشف فى زمان آخر أنه كان خطأ - أى أنه لم يكن قانونا؛ ولكن القانون نفسه غير خاضع لعامل الزمان.

ثالثا: إن القانون غير خاضع للتغير ولا يمكن أن يخضع له. وسيظل إلى الأبد بدون أى تغيير أن مجموع اثنين واثنين مساو لأربعة - ولن يكون هناك معنى لتصوير مثل هذا التغير فى القانون.

رابعا: وأخيرا - ولعل هذا أعجب ما فى الأمر - فإن القانون ليس شيئا فرديا وإنما هو عام؁ فالمرء يجده هنا وهناك وليس لعموميته نهاية. فمثلا نجد أن مجموع اثنين واثنين أربعة ليس فقط على الأرض بل أيضا على القمر؁ وفى حالات لا حصر لها وجدنا بالضبط نفس القانون ذاته؁ وهذا أمر أود التأكيد عليه.

ويتصل بذلك ما هو أهم وهو أن القانون ضرورى؁ وهذا يعنى أنه لا يمكن أن يكون شيئا آخر غير ما هو. وأيضا إذا كان الأمر يدور حول ما يسمى بالقوانين الاحتمالية أو الترجيحية فإنها تعنى أن شيئا يحدث بهذا الاحتمال أو بغيره - ولكن حدوثه بهذا الاحتمال وليس باحتمال آخر أمر ضرورى؁ وهذا شيء فريد فى بابه لا نجده فى أى شيء آخر غير القانون؁ لأن كل ما فى العالم - كما سبق القول - واقعى وكان يمكن أيضا أن يكون غير ذلك.

هذه هى الحقائق [التي أردنا أن نعرضها]؁ على الأقل كما تبدو لنا. وذلك لأن هناك قوانين؁ ويبدو أنها تماما على النحو الذى رأينا.

ولكن هذه حقيقة غريبة - كما سبق أن أكدنا - فالعالم؁ عالمنا الذى لنا به صلة يوميا؁ نراه شيئا مختلفا جدا عن هذه القوانين. فهو متعدد الجوانب ويحتوى على أنواع مختلفة من الأشياء؁ ولكن كل ما يحتوى عليه له - كما معروف لنا - خصائص الزمانية والمكانية والفناء والفردية وعدم الضرورة. فماذا تريد فى هذا العالم هذه القوانين التى لا تخضع للزمان والمكان التى توصف بأنها عامة وأبدية وضرورية؟ ألا ترى هذه القوانين فى هذا العالم مثل الأشباح والأطياف؟ ألا يكون الأمر أكثر بساطة لو أمكن للمرء أن يوضح بأية طريقة من الطرق أنها ليست شيئا



وأن يمحوها من العالم، حتى يتبين فى النهاية أنها فى واقع الأمر ليست شيئاً آخر غير الأشياء العادية الموجودة فى العالم؟

٤- مشكلة فلسفية :

تلك هى الفكرة الأولى التى تظهر عندما يتضح للمرء أن هناك قوانين على الإطلاق. وبذلك تنشأ المشكلة الفلسفية.

ولكن لماذا يكون لدينا هنا مشكلة فلسفية؟

إن الإجابة على هذا هى أننا هنا بصدد مشكلة فلسفية لأن كل العلوم الأخرى تفترض أنه ينبغى أن تكون هناك قوانين. فهذه العلوم تضع قوانين وتبحث عن قوانين وتختبرها، ولكن ما هو القانون؟ هذا أمر لا يهتم به أى علم من هذه العلوم. ولكن المسألة تبدو - على الرغم من ذلك - ليست فقط ذات مغزى، بل إن لها أيضاً وزن وأهميتها. فإنه مع التسليم بالقانون يتسلل إلى عالمنا شيء يبدو كعالم آخرى. ولكن ما هو عالم آخرى - كما هو معروف - أمر مزعج، إنه شيء كالأشباح والأطياف، ويبدو من الخير لو أمكن للمرء أن يتخلص من هذه القوانين بواسطة تفسير مناسب.

٥- هل القوانين مجرد أشياء فكرية ؟

ومثل هذه التفسير موجود فعلاً. فمثلاً يستطيع المرء أن يذهب إلى القول بأن القوانين عبارة عن أشياء فى الفكر. وحينئذ يكون الأمر كما لو أن العالم عيى تماماً - إن صح التعبير - وأن المرء لا يجد فيه أية قوانين على الإطلاق، وتكون هذه القوانين إذن عبارة عن اختراع من جانب فكرنا. وفى هذه الحالة يكون القانون قائماً فى فكر العالم فقط - عالم الرياضة أو عالم الطبيعة مثلاً، وهذا يعنى أنه يشكل جزءاً من وعيه.

وقد تم اقتراح هذا الحل بالفعل فى كثير من الأحيان. ومن بين من قال به الفيلسوف الاسكتلندى الكبير ديفيد هيوم^(١)، الذى ذهب إلى أن كل القوانين تتلقى

(١) ديفيد هيوم (١٧١١ - ١٧٧٦) أشهر فلاسفة عصر التنوير الإنجليزى، ويمثل المذهب التجريبي المتطرف، وأحد الذين عملوا على تأسيس المذهب الوضعى. ذهب إلى القول بإرجاع كل المعارف إلى الانطباعات الحسية، ورد كل فكرة صحيحة إلى انطباعاتنا المباشرة التى دخلت فيها الخبرة التى كونت تلك الفكرة. قام بنقد مفهوم السببية وأرجع ضرورة التلازم بين السبب والمسبب إلى العادة فقط، تماماً مثلما فعل الغزالي قبله بستة قرون. (انظر كتابنا المنهج الفلسفى بين الغزالي وديكارت ص ١٥١ - ١٥٢).



ضرورتها من تعود المرء عليها فقط . وهكذا عندما يلاحظ المرء مثلاً في حالات كثيرة جداً أن $2 \times 2 = 4$ ، فإنه يتعود على أن ذلك يكون على هذا النحو . وتصبح العادة طبيعة ثانية - ولا يستطيع الإنسان حينئذ أن يفكر أبداً على خلاف ما تعود عليه . وبطريقة مماثلة يفسر هيوم وأتباعه ما لـلقانون من علامات أخرى مظنونة . وفي نهاية تحليلهم لا يتبقى للقانون شيء من هذه الصفات أو العلامات المميزة ، فالقانون يكشف عن نفسه كشئ يتناسب بصورة رائعة مع عالمنا المتصف بالزمانية والمكانية والسيورية إلى الفناء والفردية .

وبهذا نكون قد أعطينا أول التفسيرات الممكنة . فلنحاول أن نفكر في هذا التفسير بعض الشيء . إننا يجب أن نعترف بأن هذا الحل فيه شيء يخاطب الشعور أو - إن صح التعبير - يتضمن شيئاً «إنسانياً» ، إنه يسمح لنا بأن نزيل القوانين من هذا العالم وما تشتمل عليه من صفات خيالية منفردة . والواقع أن أسباب ذلك تبدو مدقولة ، أليس حقيقة واقعة أننا نتعود بسهولة على أشياء مختلفة وحينئذ نتصرف كما لو كنا مجبرين؟ إن علينا أن نفكر فقط في الاضطراب الذي يحس به المدخن في ممارسة عادة التدخين .

ومع ذلك تظهر ضد هذا الحل اعتراضات مختلفة لها ورنها .

٦- القوانين مطبقة في العالم :

أولاً: يستطيع كل شخص أن يرى أن هناك على الأقل حقيقة من الحقائق لم يتم تفسيرها عن طريق هذا الحل . وأعني بها الحقيقة المتمثلة في أن القوانين سارية المفعول حقيقة في العالم . ولناخذ المثال التالي : عندما يقوم أحد المهندسين بتصميم بناء قنطرة فإنه يعتمد على مجموعة كبيرة من القوانين الرياضية والطبيعية . فلو سلم المرء - كما يفعل هيوم - بأن كل هذه القوانين هي عادات للإنسان فحسب وعلى وجه الدقة عادات لهذا المهندس ، فإن المرء يحق له حينئذ أن يتساءل : كيف يكون من الممكن أن تظل قنطرة ما ثابتة عندما تكون قد روعيت القوانين الصحيحة بكل دقة في بنائها في حين تنهار قنطرة أخرى بسبب وقوع المهندس في أخطاء في تصميمها؟ كيف يمكن أن تكون عادات الإنسان لها القرار الفاصل في كميات كبيرة من الأسمت المسلح والحديد؟ إن الأمر يبدو كما لو أن القوانين عبارة عن أمور ثانوية فقط ، وأن مكانها في المرتبة الثانية في فكر المهندس . إن القوانين نافذة



أساسا بالنسبة لهذا العالم، وللحديد وللأسمنت المسلح، مستقلة تماما عما إذا كان هناك شخص من الأشخاص يعرف شيئا عنها أم لا. فلماذا ينبغي أن يكون لها هذا النفاذ لو كانت عبارة عن أشياء في الفكر فقط؟

وهذا الاعتراض يمكن أن يزول من الطريق لو ذهب المرء إلى أن هذا العالم نفسه قد خلق بواسطة فكرنا، وأنا نعطي له قوانيننا نحن. ولكن هذا حل يبدو مزعجا لمثلتي تعاليم هيوم - أى الوضعيين - ولغالبية الناس. وسيكون من المحتم علينا أن نتحدث عن هذه الإمكانية عندما نأتى للحديث عن نظرية المعرفة^(١). ولكن يجوز لنا الآن أن نفترض في هذا الصدد أن هناك قلة من الناس فقط يسمون بذلك^(٢). ولهذا فإننا لسنا الآن في حاجة لأن ندخل ذلك في اعتبارنا.

٧- القوانين في العقل الإنساني :

ثانيا: إن ما سبق ذكره هو إذن الاعتراض الأول. ولكن هناك اعتراضا آخر. فلو نقل المرء القوانين إلى الفكر فإنه بذلك لم يقض عليها أبداً، إذ أنها في هذه الحالة لا يكون لها وجود في العالم الخارجى ولكنها تظل نافذة في نفوسنا. ولكن النفس الإنسانية والفكر الإنسانى، وكل ما هو إنسانى على الإطلاق، يعتبر جزءا من العالم، وله كل العلامات الخاصة بالأشياء وبالعالم. ونحن نمس هنا لأول مرة هذا المخلوق العجيب الذى هو نحن: أى الإنسان. وليس المجال هنا لكى نتأمل ونفكر فيه^(٣). ولكن هنا شيئا ينبغي أن يقال - وأود أن أقوله بكل ما أملك من قوة، وذلك لأن هناك جبالا من أوهام وأحكام سابقة تقف في هذا الصدد عقبة في طريق التفهم الصحيح لمشكلتنا.

وما أود أن أقوله هو أننا نجد في الإنسان كثيرا من الخصائص الفريدة التى لا نجدها في بقية الطبيعة. وهذه الخصائص الفريدة التى تميزه عن بقية الطبيعة تتمثل فيما يطلق عليه غالبا «الروحية» أو «الروح» أو «العقل». ومن المؤكد تماما أن الروح ظاهرة ذات أهمية بالغة بالنسبة للفلسف. ولكن على الرغم من أن الروح

(١) انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب.

(٢) أى يسمون بهذا الحل المقترح الذى يذهب اليه أصحاب المثالية الذاتية من أن هذا العالم نفسه قد خلق بواسطة فكرنا إلخ.

(٣) انظر الفصل السابع من هذا الكتاب.



يختلف عن كل شيء آخر فى العالم فإنه يظل - وبذلك كل ما يشتمل عليه - جزءا من العالم ومن الطبيعة^(١). على الأقل بمعنى أنه تماما ككل شيء آخر، كهذا الحجر، وكتلك الشجرة أمام نافذتى، وكألتى الكاتبة، موصوف بالزمانية والمكانية والتغير وعدم الضرورة والفردية: وإن روحا (إنسانيا) فوق الزمان شيء لا معنى له. وقد يكون القول بأنه سوف يستمر إلى الأبد قولاً صحيحاً. ولكن مدى معرفتنا به أنه مستمر الآن، وهذا يعنى أنه شيء رمانى. والحق أن الروح يستطيع أن يلقى نظرة عقلية على مسافات مكانية بعيدة، ولكن كل الأرواح التى نعرفها مرتبطة بأجسام وبذلك فهى مكانية. وعلى وجه أخص فإن الروح ليست له ضرورة بذاته - وقد كان من الممكن جدا ألا يكون - وإنه لمن مخالفة العقل التحدث عن روح (إنسانى) عام، فكل روح هو دائما روح إنسان واحد. ولا يمكن إطلاقاً أن يوجد فى شخصين كما لا يمكن أن تكون قطعة خشب فى مكانين فى وقت واحد.

وإذا كان الأمر كذلك فإن مشكلتنا حيثئذ لا تكون قد انتهت إلى حل لها، ولكن تأجل حلها فقط. فلو كانت القوانين توجد فى أرواحنا (أو فى عقولنا)^(٢) فإنه يتحتم علينا أن نوضح ما هى القوانين فى حقيقة الأمر. وذلك لأنها بالتأكيد ليست قطعة من روحنا أو عقلنا. فربما تكون فى العقل، ولكن ذلك يعنى فقط أنها تعرف بواسطته ولذلك يجب أن تكون موجودة أيضا خارج العقل بأى شكل من الأشكال.

وإذن فإن المرء لو نقل وضع القانون وجعله فى العقل فإنه بذلك لا يكسب لتفسير الموضوع إلا القليل جدا، ويخلق لنفسه على الأقل صعوبة كبيرة جديدة: إذ أنه يتحتم على المرء حيثئذ أن يفسر ما يأتى: لماذا يتحكم فى العالم الخارجى تحكما صارما قانون هو تابع للعقل فقط؟

(١) انظر فيما يتعلق بهذه المسألة وجهة نظر أفلاطون - المختلفة عن تصور المؤلف هنا - فى الفصل السابع من هذا الكتاب حيث يقول المؤلف هناك عارضا رأى أفلاطون: «... انتهى أفلاطون فى فلسفته إلى أن الإنسان شيء مختلف عن كل الطبيعة. فالإنسان أوبى الأخرى هذا الذى جعله إنساناً - أى النفس أو الروح أو العقل - كائن فى العالم بلا ريب، ولكنه لا يمتد إلى العالم. أنه يرتفع فوق كل الطبيعة».

(٢) هذه الإضافة ضرورية لأن المؤلف قد استخدم فى نقاشه هنا كلمة Geist التى تعنى فى الألمانية الروح كما تعنى العقل أيضاً.



٨- استقلالية القوانين :

ولهذا سلك غالبية الفلاسفة طريقا آخر. وهذا الطريق يتمثل فى جوهره فى القول بأن القوانين أشياء مستقلة عنا وعن عقولنا وفكرنا. فالمرء يزعم إذن أنها قائمة - وموجودة خارجا عنا فى صورة من الصور، أو - إذا أريد استخدام تعبير آخر - أنها نافذة وسارية خارجا عنا، وأنا نحن البشر نعرفها بصورة أو بأخرى ولكننا لا نخلقها، تماما مثلما لا نستطيع أن نخلق الحجارة والأشجار والحيوانات. عن طريق تفكيرنا المجرد. وهذا يفترض - كما يضيف الفلاسفة - أن القوانين تشكل نوعا آخر ثانيا من الموجودات.

٩- موجودات مثالية :

فهناك إذن - طبقا لهذا الرأى - يوجد فى الحقيقة الواقعة Wirklichkeit (١) - إذا أريد استخدام هذا التعبير - بجانب الموجودات الواقعية شىء آخر هو القوانين؛ ويطلق على صورة وجودها لفظ المثالى. ويقال إن القوانين تنتمى إلى الموجودات المثالية، وبعبارة أخرى يوجد هناك نوعان أساسيان من الموجودات وهما الموجود الواقعى والموجود المثالى.

وليس من الأمور غير الهامة أن نتيبن أن هذين التفسيرين المشار إليهما للقانون - وهما التفسير الوضعى والتفسير المثالى بأوسع معانيه - ليس لهما إلا علاقة ضعيفة جدا بالنزاع بين الأيديولوجيات المختلفة. فالمسيحي مثلا بفضل عقيدته ليس مرتبطا أبدا بهذا النوع من المثالية، إنه يعتقد أن هناك إلها وأن هناك نفسا خالدة، ولكن عقيدته لا تلزمه أبدا فى الاعتقاد بموجود مثالى (٢). ومن ناحية أخرى فإن الشيوعيين يزعمون أن كل شىء مادمى - أى أنهم يريدون أن يقولوا: إن كل شىء ينتمى إلى عالم الأشياء - ولكنهم يسلمون فى الوقت نفسه بوجود قوانين أبدية وضرورية، وليس ذلك فى الفكر فقط، ولكن فى العالم نفسه أيضا وبذلك فهم بمعنى معين مثاليون أكثر من المسيحيين، فالنزاع (هنا) ليس نزاعا أيديولوجيا وإنما هو نزاع فلسفى تماما.

(١) Reality

(٢) بالمعنى المشار إليه قبل ذلك.



١٠- المقصود بالموجودات المثالية :

ونعود إلى مشكلتنا فنقول: إن هؤلاء الذين يعترفون بوجود آخر للقانون أى بوجود مثالى ينقسمون إلى مدارس مختلفة حسب رأى كل منهم فيما يتعلق بهذا الموجود المثالى. وهذا أمر يصبح مفهوما عندما يسأل المرء نفسه هذا السؤال: ماذا يراد بوجود الموجود المثالى وكيف ينبغي أن يتصوره المرء؟ وعلى هذا السؤال توجد على وجه العموم ثلاث إجابات هامة:

الإجابة الأولى: الموجود المثالى هو موجود مستقل عن الموجود الواقعى، أى هو موجود فى ذاته إن صح التعبير، إنه يمثل عالما خاصا قبل وفوق عالم الأشياء، وفى هذا العالم المثالى لا يوجد بطبيعة الحال مكان ولا زمان ولا تغير ولا واقعية محضه - كل شىء فيه أبدى ومجرد وغير متغير وضرورى. وهذا الرأى ينسب غالبا إلى مبدع فلسفتنا الأوروبية أفلاطون فهو أول من طرح مسألة القانون على بساط البحث ويبدو أنه قد حلها بالمعنى المشار إليه.

والحل الثانى يقول: لاشك أن هناك موجودا مثاليا ولكنه ليس منفصلا عن الموجود الواقعى - إنه موجود فقط فى الموجود الواقعى. وعلى وجه الدقة فإنه لا يوجد فى العالم إلا أبنية داخلية Strukturen معينة للأشياء تتكرر - وتسمى بالماهيات - ومن طبيعتها أن العقل البشرى يستطيع أن يقرأ فيها القوانين. وأما القوانين المصاغة فإنها فى فكرنا فقط - ولكن أساسها فى الأشياء. ولهذا فهى نافذة وسارية فى العالم. وهذا الحل - كما عرضناه باختصار - هو حل أرسطو التلميذ العظيم لأفلاطون ومؤسس غالبية العلوم.

وأخيرا هناك حل ثالث، وهو الحل الذى عرضت له فى نقاشى للوضعين:

إنه حل لا ينكر أن القوانين لها وجود مثالى، ولكنه يرى أن الموجود المثالى هو فى الفكر فقط. وأما أن القوانين نافذة فى هذا العالم فإن ذلك يرجع إلى أن البناء الداخلى للأشياء ينشأ بواسطة نقل قوانين الفكر إلى الأشياء. وهذا الرأى الذى نعرضه باختصار هو رأى الفيلسوف الألمانى الكبير إمانويل كانت.



١١- مشكلة قديمة :

وليس من المبالغة فى شىء عندما يقال : إن كل الفلاسفة الذين يعتد بهم عندنا فى أوروبا يكادون أن يكونوا منتمين إلى أحد هذه الاتجاهات الثلاثة . وإن كل فلسفتنا قد تكونت فى جانب كبير منها من تأملات فيها ولا تزال كذلك حتى الآن . ومنذ أعوام ثلاثة^(١) حضرت مناقشة فى جامعة نوتردام الأمريكية المشهورة بالقرب من شيكاغو ، واشترك فى هذه المناقشة أكثر من مائة وخمسين من الفلاسفة ورجال المنطق . وكان المتحدثون ثلاثة من رجال المنطق الرياضى ، وقد اتخذ كل ما قيل صورة منطقية رياضية وشكلا علميا عميقا . واستمرت المناقشة يومان وثلاث ليال تكاد أن تكون بدون انقطاع . وقد كان الأمر يدور بالضبط حول مشكلتنا . ولقد كان الأستاذ ألونزو تشرش^(٢) Alonzo Church من جامعة برنستون وأحد المناطق الرياضيين المحدثين فى العالم - كان يمثل وجهة نظر أفلاطون فى جوهرها تماما كما دافع عنها ذات مرة الأستاذ القديم فى أجورا بأثينا . ويجب أن اعترف بأنه قد فعل ذلك بنجاح كبير . فهى مشكلة أبدية للفلسفة - ولعل هذه المشكلة قد أصبحت بالنسبة لنا نحن المحدثين أشد إلحاحا مما كانت عليه فى أية حقبة أخرى نظراً لأننا نعرف الكثير من القوانين التى أصبحت بالنسبة لنا ذات أهمية بالغة .

(١) كان ذلك فى عام ١٩٥٥ حيث كان المؤلف أستاذا زائرا فى جامعة نوتردام الأمريكية .

(٢) من مؤلفاته المعروفة كتاب «المدخل إلى المنطق الرياضى» .



الفصل الثالث

المعرفة



١- قضايا جورجياس :

فى نهاية القرن الخامس قبل المسيح ولد فى ليونتينوى من أعمال صفلية
فليسوف يونانى يدعى جورجياس^(١). وقد روى عنه أنه قد وضع بوجه خاص
ثلاثة قضايا ودافع عنها بمهارة [وهذه القضايا هى] :

أولا : ليس هناك شىء موجود.

ثانيا : لو كان يوجد أيضاً شىء ما فإننا لن نستطيع أن نعرفه.

ثالثاً : لو فرضنا أن هناك شيئاً موجوداً ويمكن معرفته فإننا لن نستطيع أن
ننقل ذلك للآخرين.

ولسنا على يقين بما إذا كان جورجياس نفسه قد أخذ هذه الدعاوى مأخذ
الجد - فربما كان ذلك عنده من قبيل المزاح فقط كما يقول بعض العلماء . وعلى
كل حال فإن هذه القضايا الثلاثة قد أثرت عنه ، ومنذ ذلك الوقت - أى منذ أربعة

(١) جورجياس (٤٨٣ - ٣٧٥ ق.م) كان سوفسطائياً معنياً باللغة والبيان حتى صار أفصح أهل زمانه
وأبلغهم. وكلمة سوفسطائى لم يكن لها فى الأصل هذا المعنى السلبى الذى عرف فيما بعد. فقد كان لفظ
(سوفسطوس) يطلق بوجه عام على المعلم فى أى فرع من فروع العلوم والصناعات ، وكان يطلق بوجه خاص
على معلم البيان . ولكن السوفسطائيين عندما اشتغلوا بالجدل والمغالطة والتجهر بالعلم وأشاعوا فى المجتمع
اليونانى جوا من البلبلة الفكرية أصبح للفظ سوفسطائى هذا المعنى السلبى الذى لا يزال ملتصقاً به حتى
اليوم. فلم يكن هم السوفسطائيين هو البحث عن الحقيقة وإنما الغلبة على الخصم بالحق أو الباطل ، وشككوا
فى الدين وعيشوا بمبادئ الأخلاق وجادلوا فى أن هناك حقاً وباطلاً وخيراً وشرّاً ، واستشروا أمرهم حتى جاء
سقراط فوقف فى وجه هذه الحركة واستطاعت فلسفته أن تواجه هذا الاضطراب الفكرى الذى أحدثه
السوفسطائيون ، وأن تعيد الفكر الفلسفى إلى الاتجاه السليم فى البحث عن الحقيقة ، وفتح بذلك الطريق لعصر
ازدهار الفلسفة اليونانية التى بلغت قممتها فى فلسفة كل من أفلاطون وأرسطو . (انظر أيضاً تاريخ الفلسفة
اليونانية ليوسف كرم ص ٤٥ وما بعدها).



وعشرين قرنا من الزمان - تتمثل هذه القضايا أمام كل واحد منا كنداء يحثنا على التفكير والتأمل . ورأى الشخصى هو أنه ينبغي علينا أن نأخذ هذا النداء مأخذ الجد رغم أن هذه القضايا الثلاث تبدو خطيرة وغريبة . وإنى لأذهب إلى أبعد من ذلك : إنه يبدو لى أنه لا يوجد فى الغالب إنسان لم يوجه إلى نفسه هذه الأسئلة - على الأقل ذات مرة فى حياته - فى أى صورة من الصور . وإذا كان ذلك حتى الآن ليس هو الحال لديكم فلسوف يأتى ذلك فى الغالب . فالقضايا الجورجيسية قضايا هامة بالتأكيد .

ومن الممكن حقًا أن يتصور المرء أن مثل هذا الشك الارتياحى ليس فى الحقيقة إلا نوعًا من اللهو فقط بدون أن تكون له أية قيمة واقعية للحياة . ولكن الأمر ليس كذلك ، لأنه لو سلم أحد بهذه القضايا فيلزم أن تختفى بالنسبة له كل جدية للحياة : فكل شيء سيكون بالنسبة له عبارة عن سراب وخداع . وحيثئذ سينمحي كل معنى للحياة وكل تفرقة بين أصيل وزائف وبين صحيح ومعوج وبين خير وشر . فالأمر جد خطير . ويضاف إلى ذلك أنه لا تنعدم إطلاقا الأسباب التى تتحدث فى صالح جورجياس وضد ما ألفناه من يقين فى وجود أشياء فى العالم وفى إمكان معرفتها . وإنه لمن الأفضل وضع المسألة حول هذه القضايا بوضوح ومحاولة الإجابة عليها .

٣- الشك الديكارتي :

وهكذا أود أن أدعوكم اليوم للتأمل والتفكير فى هذا الموضوع . فبعد جورجياس بالفى عام قام فليسوف آخر هو الفيلسوف الفرنسى رينيه ديكارت^(١) . بمثل هذا التأمل لنفسه ، ولعله سبيكون من الأفضل لنا أن نحذو حذو ديكارت ، على الأقل فى عرضه لأسباب الشك .

(١) رينيه ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠) أشهر الفلاسفة الفرنسيين ، ويعرف فى تاريخ الفلسفة بأنه أبو الفلسفة الحديثة ، فقد كانت فلسفته فتحة جديدا فى عالم الفكر الفلسفى الأوروبى ، تزعم الاتجاه العقلى فى الفلسفة الحديثة ، وكان لفلسفته تأثير عظيم على الكثيرين من رعماء الفلسفة فى العصر الحديث . وأهم مؤلفاته : المقال عن المنهج ، والتأملات فى الفلسفة الأولى ، ومبادئ الفلسفة . وقد ترجم الكتاب الأول إلى العربية المرحوم الأستاذ محمود الحضرى ، وقام المرحوم الدكتور عثمان أمين بترجمة الكتابين الآخرين .



وهكذا نلاحظ - مترسمين فى ذلك خطى ديكارت^(١) - أن حواسنا قد خدعتنا كثيرا. فإن برجا مربعا يراه المرء من بعيد كأنه مستدير. وأحيانا نظن أننا نسمع أو نرى شيئا لا وجود له على الإطلاق؛ وكذلك تبدو للمريض أحيانا بعض الأطعمة الحلوة مرة المذاق. هذه كلها وقائع معروفة. ويضاف إلى ذلك أننا نرى رؤى فى المنام، وكثيرا ما نعتقد اعتقادا جارما حين الرؤيا أنها تمثل حقيقة واقعة. فكيف نستطيع أن نعرف أننا لا نحلم الآن أيضا؟

إننى أعتقد فى هذه اللحظة أن هذه المنضدة وهذا الميكرفون وهذه المصابيح المضئية من حولى أشياء حقيقية. ولكن ماذا يكون الحال لو كان ذلك حلما؟

أجل، لعل المرء يستطيع حينئذ أن يقول: إننى على الأقل أستطيع أن أكون على يقين من أن لى يدين وقدمين. ولكن ذلك أيضا ليس هكذا أمرا يقينيا كما يبدو. فهناك أناس ممن فقدوا يدا أو قدما يحكون أنهم يحسون بعد زمن طويل من الاستئصال بآلام شديدة فى تلك الأجزاء التى فقدوها والتى لم تعد لهم. والعلم الحديث يزودنا بحجج أخرى كثيرة من هذا النوع. وهكذا نعلم مثلا من بعض بحوث علم النفس أن المرء يستطيع بواسطة ضربة على عين المريض أن يجعله يرى نورا - وهو نور غير موجود فى الواقع على الإطلاق. وإذن يبدو أنه ينتج من ذلك أن كل شيء يحيط بنا - وحتى أجسامنا - ربما يكون شيئا مظهريا [لا حقيقة له] أو ربما يكون حلما.

وحينئذ يقول البعض: إن المرء يستطيع - على الأقل - أن يعرف الحقائق الرياضية معرفة يقينية. فالحواس يمكن أن تخدعنا - هكذا يقولون - ولكن العقل يعرف موضوعاته معرفة يقينية. ولكن هذا أيضا يمكن نقضه بسهولة. وذلك لأننا نخطئ فى الرياضة أيضا. فنحن جميعا نخطئ فى الحساب من آن لآخر، وقد حدث ذلك أيضا لأعظم الرياضيين. ويحدث أيضا أننا نحسب فى المنام ونخطئ فى الحساب بدون أن نلاحظ. وينتج من ذلك أن العقل ربما يخدعنا أيضا مثلما تفعل الحواس. ألا يوجد إذن شيء يقينى لا شك فيه؟

(١) انظر كتاب التأملات فى الفلسفة الأولى لديكارت.



إن ديكارت يرى أنه قد وجد مثل هذا الشيء اليقيني فى الأنا أو فى ذاته . يقول ديكارت [فى ذلك]: عندما أخدع فيلزم أن أكون أيضا موجودا، وذلك لأنه لى يفكر المرء - والشك أو الانخداع هو أيضا تفكير - فإنه يلزم أن يكون المرء موجودا . ولهذا قال قولته المشهورة: أنا أفكر وإذن أنا موجود cogito ergo sum ثم حاول أن يستنبط من هذه المعرفة المتمثلة فى : « أنا موجود » - بمساعدة عمليات فكرية معقدة - البرهان على وجود أشياء أخرى أيضا^(١).

٣- نقد المذهب الديكارتي :

ولكن الغالبية من الفلاسفة الذين بحثوا أفكاره لا يوافقون على هذا الجانب من مذهبه . فهم يقولون - ويبدو لى أنهم محقون فى ذلك - إن ديكارت قد خلط بين شيئين مختلفين اختلافا تاما: مضمون الفكر والمفكر نفسه . والحق أننا جميعا نرى أنه من الضروري - لى يكون هناك فكر ما أن يكون هناك مفكر موجود - ولكن فى حالة ما إذا شك المرء فى كل شيء وشك أيضا فى الحقائق الرياضية فإن هذه الحقيقة ستكون أيضا أمرا مشكوكا فيه . ومن وجهة النظر الديكارتية لا نملك الحق لأن ندعى ذلك^(٢). وبهذا يبرهن الكوجيتو [أنا أفكر] على شيء واحد فقط وهو أنه يوجد فكر - حيث تعنى هنا كلمة «يوجد» ببساطة أن هذا المضمون أو غيره مقصور على دائرة التصور . أما استنتاج وجود المفكر [من الكوجيتو] فهو استنتاج لا مبرر له ، وينبغى على المرء ألا يقول: أنا أفكر فأنا موجود - ولكن: أنا أفكر فأنا غير موجود - كما يقول فى خبث أحد الفلاسفة المتأخرين .

(١) من الواضح أن المؤلف - المشهور بكتابه الضخم فى المنطق والذى شغل كرسى الأستاذية فى المنطق أيضا - يعيل إلى التفسير المنطقي للفكر الديكارتي، وهذا اتجاه شائع سلكه غيره أيضا (على سبيل المثال كارل ياسبرز فى كتابه عن ديكارت بالألمانية) ولكن هذا التفسير غير كاف، وقد عارضه ديكارت نفسه فى ردوده على الاعتراضات . فقد اتخذ ديكارت فى التأملات طريقة الحلدس، ولهذا فإنه لم يستنبط أيضا من الكوجيتو وجود كل شيء آخر بطريقة منطقية بحتة كما يرى بوخينسكى هنا . انظر فى ذلك :

Lauth, R. : Zur Idee der Transzendentalphilosophie, München 1965.

وانظر أيضا كتابنا: المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت (مكتبة الأملو المصرية)

(٢) أى أن ندعى أنه من الضروري - لى نحصل على فكر ما - أن يكون هناك مفكر موجود . وبوخينسكى هنا يعبر عن فهمه هو لوجهة نظر ديكارت .



٤- تناقض الشكاك :

ويترتب على ذلك إذن أنه ليست هناك أسباب على الإطلاق تدعونا لأن نسلم بوجود أى شيء على أنه وجود يقينى . وهكذا يمكن أن يكون الأمر - كما يقول جورجياس - أنه لا يوجد شيء وأننا لا نستطيع أن نعرف شيئا . وحسينذ يكون كل شيء مجرد وهم أو خداع ، أو قصة يحكيها معتوه كما يقول دستويفسكى^(١).

ولكننى على يقين من أن الغالبية منا غير متعاطفين مع هذه القصة المعتوهة . ولكن الأمر هنا ليس أمر تعاطف أو عدم تعاطف . وعلى الرغم من كل ما حكاه فلاسفة شعراء معينون فإن المحبة العظمى لا تستطيع أيضا أن تخلق موضوعها . ولا يمكن للمرء أن يقرر عن طريق آمانيات ما إذا كان هناك شيء موجود أم لا . ويجب على المرء أن يحاول أن يعلم . ويتحتم علينا أن نتناول المشكلة تناولا عقليا .

ولكن كيف يكون ذلك؟

إن عالم الطبيعة وعالم النبات والمؤرخ ، ونحن جميعا فى حياتنا اليومية نفترض أن هناك أشياء موجودة وأننا نستطيع أن نعرفها . ولكن هذا الافتراض (فى بحثنا هنا) أمر مشكوك فيه . فالأمر هنا يتعلق بإحدى تلك المشكلات التى لا تستطيع العلوم الجزئية أن تقوم بحلها - .وهنا يستطيع المرء أن يرى بطريقة مباشرة دور وأهمية الفلسفة .

فكيف ينبغى لنا إذن أن نتقدم فى حل هذه المشكلة؟

إن الأمر الواضح هو أننا لا نستطيع أن يكون لدينا هنا دليل يستنتج من شيء معروف شيئا آخر . وذلك لأن الشاك - مثل جورجياس - يشك فى كل شيء ، وإذن يشك فى افتراضاتنا أيضا . وسيجذب أيضا إلى ميدان الشك القاعدة التى نستنتج طبقا لها . وإذن لا يمكننا أن نسلك هذا الطريق .

(١) دستويفسكى (١٨٢١ - ١٨٨١) هو أشهر الشعراء الروس فى القرن الماضى . له روايات ذات شهرة عالمية ، وموضوعها الرئيسى هو الخلاص المسيحى للإنسان عن طريق العقيدة وتحمل الآلام . ومن بين هذه الروايات رواية الجريمة والعقاب ، ورواية المعتوه ، ورواية الإخوة كارامازوف .



فماذا يبقى إذن؟ إنه يبدو لى أن هناك طرقا ثلاثة أخرى مفتوحة أمامنا:

أولا: نحن نستطيع أن نرى ما إذا كان الشاك يناقض نفسه. فإذا كان الحال أنه يتناقض مع نفسه فإنه حينئذ لا يقول فى الحقيقة شيئا مترابطا، وإذن لا يقول شيئا مفهوما. وهذا يعنى أنه فى الحقيقة لا يقول شيئا.

ثانيا: نستطيع أن نرى ما إذا كانت مسلماته قد أثبتت صحتها وكيف ذلك؟ أى ما إذا كانت متفقة مع تجاربنا مثلما يفعل علماء الطبيعة عندما يريدون أن يتحققوا من صحة فرض من الفروض.

ثالثا: وأخيرا نستطيع أن نحاول أن نرى ما إذا كان الأمر فى الواقع هو أن كل هذه الأشياء التى أنكرها جورجياس أشياء واضحة بداهة، وهذا يعنى أن هذه الأشياء واضحة تمام الوضوح كما نراها.

وقد سلك الأقدمون الطريق الأول. وهكذا لو قال الشاك: إن المرء لا يستطيع أن يعرف شيئا، فإنه يمكن سؤاله: كيف يجوز له أن يضع مثل هذا الادعاء؟ هل هو على يقين من حقيقة قضيته؟ فإذا كانت الإجابة بالإيجاب فإن معنى ذلك أنه يوجد حينئذ شيء يمكن معرفته. وإذن فإن القضية القائلة: ليس هناك شيء يستطيع المرء أن يعرفه - قضية باطلة. وإذا كان هناك شيء يمكن معرفته فإنه يجب أن يكون أيضا موجودا فى أية صورة من الصور. ومما يروى عن أحد الشكاك اليونان المسمى كراتس^(١) أنه قد فطن إلى ذلك ولهذا لم يقل شيئا بل كان يحرك إصبعه فقط. ولكن أرسطو - وهو الأستاذ العظيم للفكر الأوروبى - قد لاحظ أن كراتس لم يكن له الحق أيضا فى تحريك إصبعه، لأن حركة الإصبع تريد أن تعبر عن رأى، والشاك لا يجوز أن تكون له آراء. إنه ينبغى أن يكون - كما يقول أرسطو - مشابها لواحد من أفراد النبات. ومن المستحيل أن يستطيع المرء أن يتناقش مع النبات لأن النبات لا يقول شيئا.

(١) كراتس المذكور هنا هو إقراطيلوس، أحد أتباع هيرقليطس - انتهى به الشك إلى تحريم الكلام وكان يقتصر على تحريك إصبعه، ويلوم هيرقليطس لقوله: إنه لا يمكن النزول فى النهر الواحد مرتين. ويعلن أنه لا يمكن النزول فيه حتى مرة واحدة (انظر تاريخ الفلسفة اليونانية ليوסף كرم ص ١٧٣).



ولست أدري الآن ما إذا كانت هذه الحجة تبدو مقنعة لكم. ولكن يلاحظ أن المنطق الرياضى قد أتى باعتراضات معينة لها جديتها ضد هذه الحجة. وتستند هذه الاعتراضات إلى ما يسمى بنظرية الأنماط^(١) Typentheorie ولن أستطيع - مع الأسف - أن أتحدث هنا عن هذه النظرية المعقدة، وأود فقط أن أحذركم من الثقة الكبيرة فى هذه الحجة^(٢) التى عرضناها باختصار.

٥- خبرة الحقيقة الواقعة :

وعلى العكس من الطريق الأول يبدو الطريق الثانى طريقا موثوقا به. ففى حالة ما إذا سلمنا بأنه توجد فى الحقيقة أشياء حولنا وأننا نستطيع أن نعرفها على الأقل على نحو ما، فحيثئذ يكاد أن يكون كل ما نعرفه من خلال تجربتنا متفقا مع ما سلمنا به. فالفرق بين هذا الذى نسميه «حقيقة واقعة» Wirklichkeit وبين المظهر Schein (وهو ما ليست له حقيقة واقعة) يتمثل بوجه خاص فى أن الحقيقة الواقعة يحكمها نظام وتسود فيها قوانين فى حين أن المظهر ليس له مثل هذا النظام، ونحن نستطيع أن نتبين أن العالم كما نعرفه من تجربتنا يكاد أن يسود فيه بالفعل مثل هذا النظام فى كل مكان.

(١) يلقى بويخينسكى بعض الضوء على هذه النظرية فى كتابه الفلسفة الأوروبية المعاصرة ص ٢٦٥ فيقول: فى عام ١٨٩٦ اكتشف (بورالى فورتى) تناقضا فى نظرية كانتور الرياضية فى المجاميع. ولكن برتراند راسل توصل فى عام ١٩٠١ إلى إثبات أن الأمر لا يدور فى ذلك التناقض حول موضوعات الرياضة، وإنما يدور حول حالة منطقية بحثة، وذهب راسل إلى أبعد من ذلك فقال إن المذهب المنطقى لفريجه Frege يشتمل على تناقضات. وقد تم فى أيامنا هذه اكتشاف العديد من التناقضات التى يمكن استنباطها من مبادئ تبدو بديهية للوهلة الأولى. ويطلق على هذه التناقضات أو التناقض اسم :

Antinomies أو Paradoxes. وقد وضع كل من وايتهد وراسل فى كتابهما الضخم ذى المجلدات الثلاثة المسمى مبادئ رياضية Principia mathematica - وضعنا نظريتهما فى الأنماط بحثا عن حل لهذه التناقضات. وتقول نظرية الأنماط theory of types عندهما: إن الموضوعات تصنف إلى أنماط مختلفة (مراتب)، مثال ذلك أن الفرد ينتمى إلى المرتبة الأولى أى النمط الأول، وإن النوع المتضمن للأفراد ينتمى للمرتبة الثانية، أى إلى النمط الثانى، وأن الجنس المتضمن لجميع هذه الأنواع ينتمى للمرتبة الثالثة أى إلى النمط الثالث، وبوجه عام فإن x إذا كان عنصرا من (١) فإنه يجب أن تكون (١) من نمط أعلى من x . وقد تبين فيما بعد أن بعض التناقض لا تعتبر نقائص منطقية وإنما تناقضات دلالية أو رمزية Semantic ناجمة عن الخلط بين اللغة وما وراء اللغة.

وقد تم تبسيط نظرية الأنماط فى بعض جوانبها، ولكنها برهنت على مدى أهميتها، فعلى الرغم من المحاولات المختلفة لم ينجح أصحاب المنطق الرياضى فى الوصول إلى إقامة أية نظرية فى المنطق الرياضى خالية من التناقض بدون الاستناد إلى نظرية الأنماط.

(٢) يقصد الحجة التى أوردها فى عرضه للطريق الأول.



ولنأخذ المثال المثالي : أنا أستلقى على السرير وقبل أن أسقط فى النوم أرى المنضدة بجوار سريرى وعليها المنبه، وفى الصباح أرى المنضدة فى مكانها وأرى المنبه أيضاً لم يتغير وضعه. أجل، إن هناك غباراً على المنضدة أكثر مما كان فى المساء. وهذا يتم تفسيره على خير وجه إذا سلمنا بأنه توجد فى الحقيقة منضدة ومنبه وحجرة إلخ، وأنا نعرف هذه الأشياء.

أو (لنأخذ مثالا آخر) : إنى أرى قطة تظهر عن شمالى ثم تختفى خلف ظهري ثم تظهر عن يمينى، وهذا يمكن تفسيره على خير وجه بأن يقال إن هناك قطة حقيقية موجودة تواصل السير خلف ظهري. ومن الطبيعى أن الشاك يستطيع أن يقول : إن هذا كله مظهر (لاحقيقة له) ولكنه مظهر منظم. ولكن الأبسط بالتأكيد هو التسليم بأن هناك حقيقة واقعة.

٦- خطأ قضايا جورجياس :

وأخيراً - وهذا يبدو لى أفضل الطرق - يستطيع المرء أن يلحظ أن خطأ قضايا جورجياس واضح تمام الوضوح : فنحن نرى بوضوح أن هناك أشياء موجودة، عرفنا البعض منها على وجه اليقين ونقلنا أيضاً هذه المعرفة لغيرنا من الناس. فإذا قيل لنا : إن هذا كله حلم - فإننا نجيب ببساطة : إنه ليس حلماً. فهناك حالات، وحالات كثيرة يمكن أن نفضل فيها. ولكن كل واحد منا يعرف حالات ليس فيها إطلاقاً إمكان لشك معقول. فانا الآن مثلاً واثق وثوقاً مطلقاً من أننى جالس ولست واقفاً، وأن المصباح أمامى مضئ. وكذلك أيضاً فانا واثق من أن $5 \times 18 = 90$. ولا يترتب أبداً على أننى قد ضللت أحياناً أن يستمر ذلك فى كل الأحوال.

وإذن يمكننى أن أضع ضد قضايا جورجياس القضايا الثلاث التالية :

أولاً : إن من المؤكد تماماً أن هناك شيئاً موجوداً.

ثانياً : نحن نستطيع بالتأكيد أن نعرف بعض هذا الموجود.

ثالثاً : من الواضح والمؤكد أيضاً أننا نستطيع أن ننقل للآخرين من الناس بعض هذا الذى نعرف، وطالما أن أحداً لم يأت لى بحجة أفضل من تلك التى أجدها عند ديكارت فإننى لا أرى هناك سبباً لتغيير رأى.



٧- محدودية المعرفة :

وبهذا نكون قد ظفرنا بالكثير. ولكنه ليس من الكثرة بالقدر الذى كان يمكن أن يتوقعه المرء فى بادئ الأمر، وذلك لما يأتى :

أولا : ليس لدينا دليل حتى الآن على أن هناك حقيقة واقعة موجودة خارج الذهن، وهذه مسألة أخرى تماما وأصعب كثيراً، وسوف نتناولها فى التأمل التالى^(١). فإن من الممكن أيضا أن يكون الأمر هو أنه توجد هناك على وجه اليقين أشياء وحقيقة واقعة، ولكن ذلك كله يوجد كلية داخل فكرنا فقط. وفى هذه الحالة أيضاً كان يصبح لدينا تفرقة بين الحقيقة الواقعة والمظهر، ولكن ليس بين الباطن والظاهر [أو الداخل والخارج] وستحدث عن ذلك فيما بعد.

ثانيا : لا ينتج من أقوالنا [التي عرضناها هنا ضد جورجياس] أن ما نعتقد أننا نراه هو أيضاً حقيقة واقعة أمامنا هكذا على النحو الذى نراه. وأما أن هناك شيئاً موجوداً فهذا أمر يقينى، ولكن كيف تكون الأشياء فى العالم ؟ هذه مسألة أخرى. فهناك كثير من الناس من غير الشكك يعتقدون مثلاً أنه لا توجد فى العالم ألوان، وليس هنا مجال بحث هذه المسألة أيضاً ولن يفصل فيها بحثنا اليوم^(٢).

ثالثا : - وهذا أمر كان ينبغى أن يكون مفهوماً بذاته - توجد بيقين تام أشياء أكثر مما نعرف، ونعرف أكثر مما نستطيع أن ننقله للآخرين. وينبغى أن تكون هذه النقاط الثلاثة كافية لتجنب سوء الفهم.

٨- معرفة الأنا واللاأنا :

وأود - فضلاً عن ذلك - أن أتحدث فى هذا الصدد عن رأيين فلسفيين، وأنا شخصياً لا أتفق معهما رغم انتشارهما اليوم انتشاراً بعيداً. فمن ناحية يدور الأمر حول أولوية الأنا، ومن ناحية أخرى يدور حول الضرورة المتوهمة فى اللجوء فى حل مسألتنا إلى تجارب وجدانية.

فهناك كثير من المفكرين اليوم يعتقدون أن وجودى هو بالنسبة لى أكثر يقيناً من أى شىء آخر - أو هو الشىء الوحيد اليقيني تمام اليقين، ولن يشك أحد - ما عدا الشكاك - فى أنه نفسه موجود حقيقة.

(١) انظر الفصل الرابع الذى يتحدث فيه المؤلف عن «الحقيقة».

(٢) انظر توضيح ذلك فى الفصل الرابع من هذا الكتاب.



ولكنى لا أستطيع أن أفهم لماذا ينبغي أن يكون ذلك أكثر يقينا من الحقيقة [القائلة] بأن هناك شيئا موجودا فى العالم. ويبدو لى أن القضية الأخيرة : إن هناك شيئا موجودا - لها أولوية معينة قبل قضية أنا أكون - وذلك لأننى أعرف ذاتى إلى حد ما بطريق غير مباشر، فأنا اتجه أولا إلى الشيء، أفهم شيئا فى العالم - ربما فهما غير جيد أو فهما سطحيًا، ولكن بيقين عظيم، فأنا أعرف أولا ما هو موجود أمامى - أى اللا أنا كما اعتاد الفلاسفة أن يقولوا - ويبدو لى أن أيقن الحقائق هو أن هناك شيئا موجودًا.

٩- المعرفة والتجارب الوجدانية :

وهناك بعض الفلاسفة الآخرين من المحدثين - وأعتقد أنهم يسلكون سبيل الفيلسوف المدرسى جون دنس سكوت^(١) . Johannes duns Scotus - يرون أن اليقين الكامل فى وجود العالم ووجود الأشياء فى العالم لا يمكن أن يبلغه المرء عن طريق المعرفة وحدها. بل إن من الضروري بالإضافة إلى ذلك أن يكون هناك ما يسمى بالتجارب الوجدانية مثل الخوف والحب والكراهية. ويؤتى فى هذا الصدد بالوصف المشهور لأحد الزلازل للفيلسوف الأمريكى وليم جيمس^(٢). ويقال إن مثل هذه التجربة تجعل الإنسان على يقين تام من أن هناك عالما. وقد تطورت هذه النظرية بوجه خاص على يد المفكر الألماني فلهلم دلتاى^(٣) . Wilhelm Dilthey، وهناك كثير من الفلاسفة المعاصرين يحدون حدوه.

(١) دنس سكوت (١٢٦٦ - ١٣٠٨) من مشاهير فلاسفة ولاهوتى العصر المدرسى المسيحى. تأثر فى فلسفته بأرسطو وبالقديس أنسلم وبوجه خاص بالقديس أوغسطين. وقد اتخذ موقفا معارضا لاتجاه فلسفة القديس توماس الأكوينى.

(٢) وليم جيمس (١٨٤٢ - ١٩١٠) فيلسوف أمريكى. تقوم فلسفته على نظرية فى ديناميكية الحقيقة وتكرها: فليس هناك فى هذا العالم شيء قد بلغ صورته النهائية، والعالم لا يحتوى على جواهر، وهو فى صيرورة دائمة، وليس موجودا أوحدا وإنما هو مركب من ذوات أو أفراد متعددين. وتعد فلسفة وليم جيمس فلسفة لا عقلية وهو نفسه يطلق على فلسفته اسم المذهب التجريبي المتطرف. وله نظرية مشهورة أخرى تقول بوحدة الوجود النفسى والفسولوجى المحايد، وهى النظرية التى لا تقر بوجود فوارق جوهرية بين الظواهر النفسية والفسولوجية. وأشهر نظرياته هى النظرية البرجماتية (انظر الحديث عن البرجماتية فى أحد هوامش الفصل التالى).

(٣) فلهلم ديلتاى (١٨٣٣ - ١٩١١) فيلسوف ألماني، تأثر بكل من المذهب الوضعى والمذهب الكانتى، =



ويشبه هذا ما يسمعه المرء أحيانا فى صورة نقض للشك بطريقة شعبية، إذ يقال: إذا ضربت الشاك على رأسه فسيدرك حينئذ أن هناك شيئا موجودا خارجا عنه وهو قبضتك. وهذا أمر يبدو واضحا - فمن ذا الذى يشك فى وجود قبضة ضربته؟

ولست أشك فى ذلك إطلاقا، ولكنى لست أرى كيف يمكن أن يساعدنا ذلك فى مسألتنا. ونفس الشيء يقال أيضا عن الزلزال وعن الكراهية والحب إلخ. وذلك لأننا إذا سألنا: ما هو هذا الشيء الذى ألقينه عندما يضربنى أحد على رأسى؟ إننى أحس من ناحية باليد عن طريق حاسة اللمس، ومن ناحية أخرى أعانى الألم والغيط إلخ. فإذا فرض أن الحواس تخدعنا دائما - كما يفعل الشكاك - فحينئذ لن يبرهن الأول [أى إحساسى باليد عن طريق اللمس] بشيء على الإطلاق على وجود هذه القبضة. وأقل من ذلك البرهنة على الألم أو الغيط، لأن المرء يمكنه حقا أن يعانى الألم أو الغيط بدون أن يؤثر علينا أى شيء من الخارج. وإذا فإما أن نعلم عن طريق المعرفة أن هناك شيئا موجودا أو أننا لن نعرف ذلك

= ولكنه خرج من الوضعية والكائناتية بنظرية فى النسبية اللاعقلية. وقد اهتم أساسا بمشكلة فهم الحياة التى ينظر إليها من زاوية تليولوجية أى من حيث أنها وحدة مغلقة ومن حيث أنها مجموعة من الميول - وكل مظهر من مظاهر الحياة له أهميته لأنه يعبر عن شيء يتعلق بها. ويعد ديلتاى أبرز الممثلين لفلسفة الحياة فى ألمانيا. وفلسفة الحياة هى فلسفة تريد تفسير الحقيقة برمتها بواسطة الحياة. وهناك اتجاهات مختلفة فى هذه الفلسفة ولكن هناك عناصر مشتركة بين أصحاب فلسفة الحياة يمكن إجمالها فيما يأتى:

(أ) يرون أنه ليس هناك وجود إلا للحركة والضرورة والحياة، وهم لا ينظرون إلى الموجود أو إلى المادة إلا باعتبارها نفايات متآنية عن الحركة.

(ب) يعطون للحقيقة دلالة عضوية. ويلعب التاريخ دورا هاما عند بعض فلاسفة الحياة وبوجه خاص عند مدرسة ديلتاى. وعلى أية حال فإنهم يعتبرون العالم حياة متحركة وليس مجرد آلة.

(ج) يشتركون جميعا فى أنهم فلاسفة لا عقليون، وتجريبيون، يرفضون الإقرار بأن المنهج العقلى منهج فلسفى. ولا يسلّمون إلا بالحدس، وبالتطبيق وبالتفهم الحيوى للتاريخ.

(د) يميل معظمهم بوضوح إلى التسليم بمذهب التكثير والمذهب الشخصانى. ومع أن هذا لا يتفق دائما مع النظرية القائلة بتطور الحياة إلا أنه يمكن تفسيره بأنه رد فعل ضد مذهب وحدة الوجود المادى أو المثالى.

ويمكن التمييز داخل فلسفة الحياة بين أربعة مدارس هى مدرسة برجسون التى تقول بالنشاط الحيوى، والبرجماتية الأمريكية والإنجليزية، ومذهب ديلتاى التاريخى، والفلسفة الألمانية فى الحياة (انظر الفلسفة الأوروبية المعاصرة لبوخينسكى ص ١١٢ وما بعدها، ص ١٣٤).



على الإطلاق بواسطة مثل هذه التجارب - فهذه تفترض أولا شرعية المعرفة . فإذا كانت هذه الشرعية غير قائمة فلن تستطيع هذه التجارب أن تساعدنا فى شىء .

د مواجهة الشك بالجهد الفلسفى :

أما ما يتعلق بالشك فإنه ينبغى على المرء ألا يقدم له أية تنازلات . فإذا قدم المرء أيضا أقل القليل منها فإنه سرعان ما يحتويه الضياع وهذا هو ما يفعله هؤلاء الذين ينكرون البداهة والوضوح فى وجود شىء أمائنا، كما يفعله أيضا هؤلاء الذين يشكون فى يقين معرفتنا ويودون الأخذ بيدها عن طريق خوف وتقرز وغىظ وما إلى ذلك . ففى كلتا الحالتين يمسك الشك بالأصبع التى أعطيت له ويجذب الفيلسوف إلى مستنقع .

ولكن هذه الحقيقة - التى تتمثل فى أنه يوجد هناك مستنقع وأن جورجياس بقضاياه الثلاث كان موجودا فى وقت من الأوقات - لم تكن بدون معنى ولا بدون فائدة للفيلسوف الموضوعى فى تفكيره . فإن ما يقوله الشاك هناك هو على وجه اليقين شىء مبالغ فيه مبالغة لا حد لها، ولهذا فإنه ببساطة قول باطل . ولكن هناك بذرة حقيقة تشتمل عليها مغالاته، وتتمثل هذه البذرة فى أن إمكانات معرفتنا ضئيلة جدا، وأود أن أقول إنها مزعجة لضآلتها . وما نحصل عليه من علم شىء قليل جدا، كما أن ما نعلمه يكون فى أغلب الأحيان فى صورة سطحية وبدون يقين، وأكثر علمنا ليس إلا من قبيل الأمور الاحتمالية .

وهناك حقائق يقينية يقينا قطعيا مطلقا ولكنها نادرة، والإنسان يتحرك فى هذا العالم مثل الأعمى الذى يتحرك عن طريق لمس بطيء ومحاولات مصحوبة بندرة الفهم الواضح وبندرة النجاح المؤكد . ومن يعتقد أننا نعرف كل شىء، ونعرفه معرفة كاملة، ونستطيع أن ننقل كل ما نعرفه [للآخرين] - من يعتقد ذلك فهو إنسان يرتكب مبالغة عظيمة وخاطئة مثله فى ذلك مثل الشاك .

إن المسائل الفلسفية ليس فيها شىء بسيط، وهذه هى النتيجة التى نصل إليها دائما عندما نتأمل فى المشكلات الكبيرة . وإن أى حل بسيط هو حل خاطئ، فهو عادة حل كسول - مثل الشك الارتياحى الذى يحررنا من كل التزام نحو البحث



الشاق، لأنه - بناء على ما يمليه [هذا الشك] لا يوجد شيء يبحث. ولكن الحقيقة الواقعة معقدة تعقيدا عظيما جدا، وحقيقتها يجب أن تكون أيضا معقدة تعقيدا عظيما جدا. وبالعامل الطويل والجهد الكبير فقط يمكن للإنسان أن يحصل على معرفة بعض هذه الحقيقة، وإن كان ما يحصل عليه ليس بالشئ الكثير، ولكنه مع ذلك جزء منها.



الفصل الرابع الحقيقة



١- ما هي الحقيقة ؟

لقد تناولنا فى التأمل السابق مسألة ما إذا كانت هناك أشياء موجودة بصفة عامة، وعما إذا كنا نستطيع أن نعرفها، وبعبارة أخرى: لقد تساءلنا عما إذا كانت توجد هناك حقيقة. فإن كل معرفة صحيحة هي معرفة حقة، فإذا عرف المرء شيئاً من الأشياء فإنه يعلم حينئذ أن قوله إن هذا الشيء هو كذا أو كذا قول حق. واليوم نريد أن نتجه إلى بحث مشكلة أخرى ونعنى بها مسألة: ما هي الحقيقة؟ وتعد هذه المسألة القديمة - التى وجهها بيلاطس ذات مرة إلى المسيح^(١) - من أكثر المشكلات إثارة للاهتمام، ولكنها أيضاً من أصعب المشكلات الفلسفية.

فماذا نعنى عندما نقول إن قضية من القضايا أو حكماً من الأحكام حق - أو عندما نقول أيضاً إن إنساناً ما صديق حق؟ إن من السهل فهم المقصود بذلك: فنحن نعنى أن شيئاً ما حق إذا كان هذا مطابقاً للحقيقة. وهكذا نقول: إن (فرتس) صديق حق إذا كان فرتس يتفق مع ما نتصوره من مثال الصديق الحق، أى إذا كان ذلك ينطبق عليه.

٢- الحقيقة الأنطولوجية :

ومن السهل علينا أن ندرك أن هذا الصديق أو التطابق يمكن أن يحدث فى اتجاه مزدوج - إن صح التعبير - فتارة يحدث أن شيئاً ما يطابق فكرة -، وذلك عندما يقال فمثلاً: هذا المعدن ذهب حق، أو: هذا الإنسان بطل حق. فحينئذ يطابق

(١) يشير إلى الحوار الذى دار بين المسيح وبيلاطس (٢٦ ق. م ٣٦ م) الحاكم الرومانى لجوديا بفلسطين. فعندما اقتيد المسيح للمثول أمام بيلاطس لكى يحقق معه جاء فى هذا الحوار على لسان المسيح قوله: «لقد أتيت إلى العالم لأشهد للحق». كل من هو من الحق يسمع صوته. فقال له بيلاطس: ما هو الحق؟. راجع إنجيل يوحنا ١٨/٣٧، ٣٨.



الشيء الفكرة. ويطلق الفلاسفة أحيانا على هذا النوع الأول من أنواع الحق والحقيقة وصف «الأنطولوجي». فالأمر يدور حول ما يسمى بالحقيقة الأنطولوجية أو الوجودية.

٣- الحقيقة المنطقية :

ولكن فى حالات أخرى يكون الأمر بالعكس وهو أن الفكرة أى الحكم أو القضية إلخ تسمى حقًا إذا كانت مطابقة للشيء. وهذا النوع الثانى من أنواع الحق له علامة تميزه وبهذا يستطيع المرء أن يعرفه بسهولة: فهذا المعنى الثانى لا يكون حقًا إلا أفكار أو أحكام أو قضايا - لا أشياء فى العالم. وهذا النوع الثانى من أنواع الحقيقة يسمى عند الفلاسفة «حقيقة منطقية».

ونريد هنا أن نقتصر على النوع الأخير ولا نريد أن نمس النوع الأول الذى يقود إلى مشكلات صعبة جدًا.

أما ما هى الحقيقة المنطقية فهذا أمر يمكن فهمه عن طريق ضرب مثال. ولناخذ مثلا القول التالى: « الشمس تشرق اليوم». فهذا القول - وبالتالى الفكرة المطابقة له أيضا - هو على وجه الدقة حق عندما تشرق الشمس اليوم بالفعل. ومن ذلك يرى المرء أن قولنا من الأقوال أو قضية من القضايا يكونان على وجه الدقة «حقا منطقيا» إذا كان الأمر هكذا كما يعينان. فإذا كان الأمر غير ما يعينان فإنهما يكونان حينئذ باطلين. وهذا شئ يبدو واضحا ومفهوما بذاته. ولكن الأمر ليس هينًا هكذا كما يمكن أن يظن المرء فى بادئ الأمر. فهناك فيما يتعلق بذلك مشكلتان كبيرتان وصعبتان.

٤- الحقيقة النسبية :

ويمكن وضع المشكلة الأولى على الوجه التالى:

عندما تكون قضية من القضايا على وجه الدقة صادقة إذا كان الأمر هكذا كما تقول، فحينئذ يجب أن تكون دائما وبصفة مطلقة صادقة أو كاذبة^(١)، مستقلة تمام الاستقلال عما قالها ومتى قيلت. وبعبارة أخرى فإنه عندما تكون قضية من

(١) لم يكن هنا محل لقول المؤلف «أو كاذبة» لأنه يتحدث قبل ذلك عن القضية الصادقة فقط. ولهذا كان ينبغى أن يذكر بعد قوله «أو كاذبة» قوله: وذلك فى حالة ما إذا كان الأمر غير ما تقول القضية.



القضايا صادقة فإنها تكون صادقة على وجه الإطلاق بالنسبة لكل الناس وفى كل الأزمان.

ولكن هناك اعتراضات مختلفة ضد ذلك. وبعض هذه الاعتراضات له أهميته لدرجة أن البعض من الفلاسفة ومن غيرهم قد دأبوا على القول بأن الحقيقة نسبية ومشروطة ومتغيرة إلخ. ولدى الفرنسيين مثل يقول: «إن ما هو حق على هذا الجانب من جبال البرانس يعد باطلا على الجانب الآخر». وقد كاد أن يصبح اليوم بدعة (مودة) الزعم بأن الحقيقة نسبية. فما هى أسباب مثل هذا الفهم؟

إن بعض هذه الأسباب سطحي ومن السهل نقضه. وهكذا يقال مثلاً: إن القضية التى تقول: «السماء تمطر اليوم» هى قضية صادقة صدقاً نسبياً فقط، وذلك لأن السماء تمطر فى روما ولكن لا تمطر فى ميونيخ [مثلاً]، فهذه القضية إذن صادقة فى روما ولكنها كاذبة فى ميونيخ؛ أو كما فى القصة الهندية [التي تحكى] عن العميان أن أحدهم قد لمس رجل الفيل وقال: إن الفيل مثل شجرة، ولمس آخر الخرطوم ورعم أن الفيل مثل ثعبان^(١).

وهذا كله تعبير عن سوء فهم. ويكفى أن يصوغ المرء القضايا المشار إليها صياغة دقيقة، أى أن يقول بوضوح ماذا يعنى لكى يكون مفهوماً أنه لا يمكن أن يكون هنا حديث عن أية نسبية. فإذا قال أحد: السماء تمطر اليوم، فمن الواضح أنه يعنى أنها تمطر هنا فى ميونيخ [مثلاً] وفى يوم معين وفى ساعة معينة، وليس المقصود أنها تمطر فى كل مكان. فقضيته إذن قضية صادقة على وجه الإطلاق بالنسبة لكل الناس وفى كل الأزمان. كما أن تجربة العميان مع الفيل لا تبرهن بشئ ضد طابع الحقيقة المطلق. فقد عبروا فقط تعبيراً غير دقيق، ولو أن كل واحد منهم قال: «إن الفيل - طالما أن الأمر يدور حول العضو الذى لمسته - مثل شجرة». إلخ فإن القضية حينئذ تكون قضية صادقة على وجه الإطلاق.

(١) هذه القصة معروفة أيضاً فى التراث العربى وقد ذكرها الإمام الغزالي كما ذكرها أبو حيان التوحيدي فى المقابسات حيث يقول: «سمعت أبا سليمان يقول: قال أفلاطون: إن الحق لم يصبه الناس فى كل وجوهه ولا أخطأوه فى كل وجوهه، بل أصاب منه كل إنسان جهة. قال: ومثال ذلك عميان انطلقوا إلى فيل وأخذ كل واحد منهم جارحة منه فمسها بيده ومثلها فى نفسه، فأخبر الذى مس الرجل أن خلقه =



فالصعوبة هنا ناتجة من صياغة القضايا بعبارات غير كافية وغير دقيقة. ولو صيغت هذه القضايا بوضوح فانه يتبين حينئذ أنها صادقة على وجه الإطلاق أو كاذبة على وجه الإطلاق وليست أبداً قضية نسبية.

٥- المفهوم البرجماتى للحقيقة :

ولكننا نعرف أيضاً اعتراضات أكثر جدية ضد عدم مشروطية الحقيقة. فعلى العكس من رأى الشائع [الذى يقول بوجود هندسة واحدة] لا توجد هناك اليوم هندسة واحدة فقط، بل هندسات عديدة: فبجانب هندسة إقليدس^(١)، التى يتعلمها التلاميذ فى المدارس توجد أيضاً هندسات ريمان^(٢) RIEMAN ولويتشفسكى^(٣) LOBATSCHESKIJ وآخرين. وهكذا يجد المرء أن هناك قضايا معينة تكون فى واحدة من هذه الهندسات صادقة وفى هندسة أخرى كاذبة^(٤). وإذا لو سأل المرء أحد علماء الهندسة الحاليين عما إذا كانت قضية معينة صادقة أو كاذبة، فانه يجب عليه أولاً أن يسأل: فى أى مذهب؟ فالقضايا الهندسية إذن هى بدرجة بعيدة قضايا نسبية بالإضافة إلى المذهب.

= القيل طويلة مدورة شبيهة بأصل الشجرة وجذع النخلة، وأخبر الذى من الظهر أن خلقته شبيهة بالهضبة العالية والراية المرتفعة، وأخبر الذى من أذنه أنه منسطح دقيق يطويه وينشره. فكل واحد منهم قد أدى بعض ما أدرك وكل يكذب صاحبه ويدعى عليه الخطأ والغلط والجهل فيما يصفه من خلق القيل. فانظر إلى الصدق كيف جمعهم، وانظر إلى الكذب والخطأ كيف دخل عليهم حتى لفرقهم^١ راجع المقابسات ص ٢٥٩ وما بعدها، تحقيق حسن السندويى - المكتبة التجارية الكبرى - مصر ١٩٢٩.

(١) إقليدس (٣٣٠ - ٢٧٠ ق. م) هو صاحب كتاب «مبادئ الهندسة» جمعها وترتبها وعلم فى الإسكندرية. وهو غير إقليدس الميغارى تلميذ سقراط ومؤسس المدرسة الميغارية. (انظر تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ٥٨، ٢١٠).

(٢) هو برنارد ريمان (١٨٢٦ - ١٨٦٦) من علماء الرياضيات الألمان.

(٣) هو نيكولاى إفانوفتش لويتشفسكى (١٧٩٣ - ١٨٥٦) من علماء الرياضيات الروس.

(٤) من الأمثلة على ذلك أن مجموع زوايا المثلث يساوى قائمتين فى هندسة إقليدس، ويساوى أصغر من قائمتين فى هندسة لويتشفسكى، ويساوى أكبر من قائمتين فى هندسة ريمان. وكذلك عدد الموازيات التى يمكن أن ترسم موازية لمستقيم معلوم من نقطة معلومة يساوى: واحداً فى هندسة إقليدس، وصفر فى هندسة ريمان، واللانهائى فى هندسة لويتشفسكى. (راجع منابع البحث العلمى للدكتور عبد الرحمن بدوى ص ٣٥ وما بعدها).



والأسوأ من ذلك أن الشيء نفسه يسرى على المنطق. فهناك في المنطق أيضا مذاهب مختلفة لدرجة أن السؤال عما إذا كانت قضية منطقية معينة صادقة أم لا بدون تعلقها بمذهب معين - سؤال لا يمكن الإجابة عليه أبداً. فمثلاً المبدأ المعروف بالثالث المرفوع - السماء تمطر أو لا تمطر - مبدأ معترف به في ما يسمى بالمنطق الكلاسيكي لوايتهد WHITEHEAD^(١). وراسل، ولكن ليس في منطق الأستاذ هايتينج^(٢) HEYTING فحقيقة القضايا المنطقية إذن نسبية بالمعنى المشار إليه.

والآن يمكن أن يظن أنه يتحتم - رغم ذلك - أن يكون هناك طريق يسلكه المرء لكي يقرر ما هو المذهب الصحيح من بين هذه المذاهب، أى ليقرر أيها صحيح وأيها غير صحيح. ولكن الأمور ليست هكذا بهذه البساطة.

فإذا كان الأمر يدور مثلاً حول الهندسة فإن أصحاب الخبرة يقولون : إن الهندسة الإقليدية ثلاث ملاءمة جيدة محيط عالماً الصغير، ولكن الأخرى بالنسبة لعالم الفضاء هو هندسة أخرى تتناسب مع الوقائع. وإذا كان الأمر هو أن قضية معينة تكون صادقة في ظروف معينة وكاذبة في ظروف أخرى. وهذا اعتراض له أهميته.

ولنفترض الآن أن الأمر كذلك - كما يقول هؤلاء العارفون - وهو أن هناك مذاهب مختلفة في مجالات الرياضة والمنطق، وأن قضايا معينة يمكن أن تكون صادقة في أحد هذه المذاهب وكاذبة في مذهب آخر. ففي هذه الحال ينشأ على الفور السؤال التالي: ما الذي يدفعنا لأن نختار مذهباً من بين هذه المذاهب ولا نختار المذهب الآخر؟ إن الأمر هنا لا يدور حول مجرد اختيار عشوائي. فإن عالم

(١) هو ألفرد نورث وايتهيد (١٨٦١ - ١٩٤٧)، يعد من أبرز الفلاسفة الإنجليز المعاصرين، اشتغل بتدريس الرياضة والهندسة في جامعات لندن لفترة طويلة ثم عمل أستاذاً للفلسفة في جامعة هارفارد بأمريكا من عام ١٩٢٤ حتى ١٩٣٧. تأثر بكل من أفلاطون وأرسطو وليبنتز. اشترك مع راسل في تأليف كتاب (مبادئ رياضية) الذي يعد أهم كتاب في المنطق الرياضي. ومن مؤلفاته عدداً ذلك كتاب (العلم والعالم الحديث) وكتاب (التقدم والواقع) الذي يعد أهم مؤلفاته. وقد أبدى وايتهيد اهتماماً بالغاً بالتاريخ بجانب تخصصه في علوم الطبيعة، وتشتمل نظريته القائمة على الفيزياء على طائفة من الأفكار البيولوجية إلى جانب أنها تقضى إلى فلسفة في الدين.

وينتمى وايتهيد - مثل راسل - إلى أصحاب مذهب الواقعية الجديدة من الإنجليز مشاطراً إياهم المنهج التحليلي والاعتماد بالمذهب الواقعي والتقدير الشديد للعلم.

(٢) هايتينج فيلسوف ألماني. ومن مؤلفاته المعروفة: القواعد الصورية للمنطق الحدسي. ١٩٣٠، ويبحث الأسس الرياضية ١٩٣٤.



الطبيعة - وعلى سبيل المثال أينشتين^(١) - لم يختر هندسة معينة لأن ذلك يجلب له متعة، فقد كانت لديه أسباب جدية لذلك. ولكن أية أسباب؟ هنا تظهر إجابة لها أهمية فلسفية كبيرة. وهذه الإجابة تقول: إن العالم - والإنسان بوجه عام - يعتبر قضية من القضايا صادقة أو مذهبا من المذاهب صادقا ليس لأن كلا منهما يتفق مع الحقيقة الواقعة، بل لأن ذلك يحقق له نفعاً. وهكذا عندما يختار أحد علماء الطبيعة مثلاً هندسة غير إقليدية فما ذلك إلا لأنها ربما تمكنه من بناء نظرياته ومن تفسير الحقيقة الواقعة، أو لأنه يستطيع بها أن يبنى نظرياته بطريقة أسهل وأفضل.

وإذا كان الأمر كذلك فينبغي على المرء حينئذ أن يسمى تلك القضايا التي تجلب لنا نفعاً قضايا صادقة أو حقة - وهكذا يقال: الحقيقة هي المنفعة. وهذا هو ما يسمى بالمفهوم البرجماتي^(٢) للحقيقة، هذا المفهوم الذي تطور بوجه خاص على يد المفكر الأمريكي المشهور وليم جيمس الذي له أنصار كثيرون في عالم اليوم.

(١) هو ألبرت أينشتين Einstein (١٨٧٩ - ١٩٥٥) أشهر علماء الطبيعة الألمان، وأحد المعدودين في هذا المجال في العالم في القرن العشرين. وصاحب النظرية المعروفة بنظرية النسبية، وقد وضع أينشتين هذه النظرية على مرحلتين: الأولى هي مرحلة النسبية الخاصة، والثانية هي مرحلة النسبية العامة، وتقول نظرية النسبية الخاصة التي وضعها في عام ١٩٠٥ «إن الزمان والمكان نسيان، أى منسوبان إلى حركة الملاحظ، وإن قوانين الطبيعة لا تختلف باختلاف الذين يلاحظون ظواهرها إذا كان هؤلاء الملاحظون يتحركون بعضهم بالنسبة إلى بعض حركة انتقالية واحدة، وإن مدة الظواهر الطبيعية تختلف باختلاف الذين يقيسونها، أى باختلاف سكونهم، أو حركتهم بالنسبة إلى تلك الظواهر». أما نظرية النسبية العامة التي وضعها أينشتين في عام ١٩١٣ فهي نظرية تقوم بتفسير جميع الظواهر في العالم المادى، وبوجه خاص ظاهرة الجاذبية - تفسرها «بالخواص المحلية لمتصل المكانى - الزمانى، وهو المتصل الذى لا يتصف بما يتصف به الزمان والمكان الرياضيان من التجانس، لأنه ملتو ومقوس وذو أربعة أبعاد، وهى تؤكد أن الأجسام المادية تولد انحناء فى الفضاء يكون مجالاً للجاذبية، وأن مسار جسم فى هذا المجال يحدده هذا الانحناء، فينبغى لنا إذن أن نستبدل بفكرة الزمان المطلق فكرة الزمان المحلى، وبفكرة المكان المتجانس فكرة الفضاء المقوس الذى هو متناه وغير محدود. ومن نتائج نظرية النسبية أن كتلة الجسم تتكون من الطاقة المخزونة فيه، وأن لهذه الطاقة قصوراً ذاتياً وثقلاً، وأن المادة والطاقة ظاهرتان مختلفتان حقيقة واحدة». (انظر المعجم الفلسفى للدكتور جميل صليبا ج٢، ص ٤٧٩، وما بعدها، بيروت ١٩٧٣).

(٢) البرجماتية Pragmatism مشتقة من الكلمة اليونانية Pragma ومعناها العمل. وأول من استخدم مفهوم البرجماتية بالمعنى المعروف الآن هو الفيلسوف الأمريكى تشارلس ساندرو بيرس C.S. Peirce =



٦- نقد المفهوم البراجماتى :

وهذه النظرية فيها شىء من الصحة، إذ أن من المؤكد أن هناك جوانب فى العلوم نسلم فيها بقضايا لا لشيء إلا لأنها نافعة لنا من أجل بحوث أوسع أو من أجل بناء نظريات. ولكن هنا أمرين لا بد من مراعاتهما :

أولا: نحن فى الواقع ونفس الأمر لا نعرف فى مثل هذه الأحوال ما إذا كانت هذه القضايا صادقة أو كاذبة؛ إنها فقط قضايا نافعة. فلماذا يجب أن يسمى المرء هذه المنفعة «حقيقة» وأن يتحدث عن نسبية الحقيقة؟ إن هذا من الأمور التى يصعب إدراكها.

ثانيا: عندما يدور الأمر حول المنفعة أيضا فإنه يجب علينا أن نعرف على الأقل بعض قضايا صادقة - وأقصد «صادقة» بالمعنى العادى لهذه الكلمة. فمثلا يضع أحد علماء الطبيعة نظرية من النظريات ويعتقد أنها نافعة، كيف يمكنه أن يعلل ذلك؟ إنه لا يستطيع تعليل ذلك إلا من حيث تجربة نظريته على الوقائع. وهذا يعنى أنه يضع قضايا معينة ينبغى أن تصدقها الملاحظة المباشرة. ففى أحد المعامل مثلا يكتب أحد العلماء العبارة التالية: «فى ظروف كذا وكذا وقف اليوم مؤشر جهاز قياس القوة الكهربائية فى الساعة العاشرة وعشرين دقيقة وخمس عشرة ثانية على رقم كذا وكذا». فهذه العبارة لن تكون حينئذ صادقة إلا إذا كانت صحيحة ومطابقة للحقيقة، أى إذا وقف مؤشر جهاز قياس القوة الكهربائية بالفعل هناك فى ذلك الوقت فى الظروف المشار إليها ولم يقف فى مكان آخر. فالبراجماتى إذن يجب عليه أيضا أن يعترف بوجود قضايا معينة صادقة بالمعنى الأرسطى، وأما باقى القضايا فإن من الأفضل ألا تسمى قضايا «صادقة»، بل تسمى ببساطة قضايا «نافعة».

= (١٨٣٩ - ١٩١٤) فقد استخدم هذا المصطلح فى عام ١٨٧٨، وقد أطلقه على اتجاه فلسفى قريب الصلة بمذاهب النسبية والنفعية والوضعية. والفكرة الأساسية التى يقوم عليها هذا الاتجاه هى أن الأفكار كلها، أى كل النظريات والفلسفات لا تجد معايير قيمتها وحقيقتها إلا فى إمكانيات تطبيقاتها العملية المفيدة للحياة. «فما هو مظهره وحده الحق» ولهذا فإن المعرفة والفكر ليسا إلا أدوات للعمل. ومن أعلام البراجماتزم عدا بيرس ووليم جيمس كل من جون دبوى وهانز فايهينجر. انظر فى ذلك:

Apel-Ludz: Philosophisches Wörterbuch



٧- المثالية المعرفية :

ونكتفى بذلك فيما يتعلق بالمسألة الأولى . ولنتجه الآن إلى المسألة الثانية التى تقول : ما هو هذا الشيء الذى ينبغى أن تتطابق معه قضية من القضايا لكى تكون صادقة؟ إن المرء فى وسعه أن يعتقد أن الأمر هنا واضح . فلكى تكون القضية صادقة فإنها يجب أن تتطابق مع الوضع الحقيقى للأشياء كما هى فى العالم الخارجى . ولكن هناك اعتراضات على ذلك أيضا .

ولنأخذ مثلا القضية التالية : «هذه الوردة حمراء» . فإذا أردنا أن ندعى أن تلك القضية تكون على وجه الدقة صادقة إذا كانت الوردة حمراء فى الحقيقة ، فإننا نسمع حيثئذ [اعتراضا على ذلك] أنه ليست هناك حمرة فى العالم الخارجى على الإطلاق ، فكل الألوان تنشأ ابتداء فى أعيننا نتيجة تأثيرات موجات ضوئية معينة تسقط على أعيننا . وليس هناك لون خارجى على الإطلاق . هكذا يقول علماءنا فى الفسيولوجيا . وإذا كان معيار الصدق القائل بأن القضية تكون صادقة تماما إذا كانت تتفق مع الحالة الخارجية الواقعة معيار لا يمكن أن يكون صحيحا ، وذلك لأن مثل هذه الحالة لا وجود لها إطلاقا . فمع أى شيء يجب إذن أن تتفق قضية من القضايا لكى تكون صادقة؟

لقد دفعت هذه الاعتراضات وأمثالها عددا كبيرا من المفكرين المحدثين الى الاعتراف بنظرية فلسفية تسمى «المثالية المعرفية أو الإستمولوجية» :

Erkenntnistheoretischer Idealismus

وبناء على هذه النظرية توجد على وجه اليقين أشياء وحقائق مطلقة . ولكن هذا لا يوجد فى الخارج بل يوجد بمعنى أو بآخر فينا ، أى فى فكرنا . ومن الطبيعى أن يبرر هنا على الفور السؤال التالى : كيف نستطيع حيثئذ أن نميز قضايا صادقة وأشياء حقيقية من قضايا كاذبة ومن مجرد تخيلات؟

ولكن المثاليين يجيبون على ذلك بأن الفرق موجود أيضا من وجهة نظرهم . فكل ما نعرفه هو بالتأكيد نتاج فكرنا ، أى هو فينا ، ونحن نتج البعض من بين



هذه الأشياء طبقا لقوانين، ونتج البعض الآخر بطريقة عشوائية [لا تحكمها قوانين]. وهذا الرأي فى جوهره هو رأى الفيلسوف الألماني العظيم (إما نويل كانت) الذى لا يزال يترسم خطاه حتى اليوم بعض الفلاسفة، وإن كانوا غير كثيرون.

ولكى نجعل هذه النظرية ماثلة أمامنا بعض الشيء، فلنأخذ نريد أن نعود إلى المثال الذى سبق أن أشرنا إليه عن القطة^(١). فالقطة تأتى من ناحية اليسار ثم تذهب خلف ظهرى، وإذن تختفى لحظة ثم تظهر مرة أخرى يمينا ثم تتابع السير. وقد قلت فى التأمل السابق إن أكثر الطرق سهولة لتوضيح الأمر هى أن يسلم المرء بوجود قطة فى الخارج تتابع السير خلف ظهرى. ولا يستطيع المثاليون أن يعترفوا بمثل هذه القطة وذلك لأن الخارج بالنسبة لهم بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة غير موجود إطلاقا. ولكنهم يقولون: إن القطة تكون حقيقية بالقدر الذى تكون فيه موضوع تفكيرى طبقا لقوانين. ولذلك فهى ليست متخيلة، بل هى حقيقة واقعة. وبالإضافة إلى ذلك فإن كل المكان الذى أشغله مع القطة، وجسمى إلخ حقيقة واقعة أيضا، أى موضوع تفكيرى طبقا لقوانين.

٨- تفسيران ممكنان :

فهناك إذن تفسيران ممكنان للحقيقة - التفسير المثالى المشار إليه والتفسير الآخر الذى يسمى بالتفسير الواقعى. وكلاهما له صعوباته الكبيرة، ومن المؤكد أنه ليس من الأمور السهلة أن يقرر المرء قبول هذا التفسير أو ذاك. وأود أن ألفت النظر إلى أن هؤلاء الذين يعتقدون أن المذهب المثالى هو ببساطة لغو باطل لا معنى له - لم يفهموه مطلقا. فالذى لا معنى له هو إنكار الواقع والحقيقة، وهذا ما لا يفعله المثالى على الإطلاق.

٩- نقد التفسير المثالى :

ولكن معظم الفلاسفة اليوم ليسوا مثاليين. واتخاذ قرار ضد هذا الفهم للحقيقة والمعرفة يأتى لديهم فى الغالب فى أثناء تأملهم فى المسألة التالية: ما هى المعرفة الإنسانية فى حقيقة الأمر؟

(١) انظر الفصل السابق ص ٤٨.



فطبقاً لاتجاه المذهب المثالي يجب أن يقال: إن المعرفة خلاقية، إنها تنتج موضوعاتها، ولكن من الواضح أن فكرتنا الشخصية الفردية لا يمكن أن تنتج إلا القليل جداً، وعلى الأكثر أشياء فكرية أو تخيلات، وهذه أيضاً تتكون غالباً من عناصر لا تخلق خلقاً جديداً، بل ترتبط ببعضها ارتباطاً جديداً فقط - وهكذا الحال عندما أتصور مثلاً حورية من حوريات الأساطير Sirene: إنها تتكون من نصف امرأة ونصف سمكة، فلكى يمكن أن أبداع حورية البحر فإنه يتحتم أن أكون قد رأيت كلا العنصرين فى مكان ما. وهذا أمر واضح ومؤكد. ولهذا فإن المثاليين مضطرون للتسليم بذات مزدوجة، وبفكرة مزدوجة، وبأنا مزدوج: الأنا «الصغير» الشخصى إن صح التعبير - وهذا يسمونه بالأنا التجريبي - وأنا كبير متعالى Transzendental يسمو على الشخص أو يطلق عليه تعبير: «الأنا مطلقاً». وهذا الأنا الثانى الكبير المتعالى هو الذى يحدث الموضوعات أو الأشياء، أما الأنا الصغير التجريبي فلا يمكنه أن يأخذ الموضوعات أو الأشياء إلا كما أعطيت له عن طريق «الأنا الكبير المطلق».

ولكن خصوم المثالية وهم الواقعيون يقولون: إن هذا أمر مشكل جداً وغير جدير بالقبول. فماذا ينبغى أن يكون هذا الأنا المتعالى الذى لم يعد «أنا» فى حقيقة الأمر، هذا الذى يحوم فوقى إن صح التعبير؟ ويقول الواقعيون: إن هذا الأنا ليس شيئاً. ومثل ذلك لا وجود له إطلاقاً، كما أن من الصعب أيضاً إدراكه. ويضاف إلى ذلك أننا عندما نتأمل معرفتنا تأملاً أدق يتضح لنا أننا نؤلف فيها بين أشياء مختلفة ونربطها ببعضها، وربما نبدع فيها أيضاً فى بعض الأحيان شيئاً ما - ولكن معرفتنا تتمثل بوجه عام فى أننا ندرك شيئاً يكون موجوداً بأى شكل من الأشكال خارج المعرفة.

فالنزاع بين المثالية والواقعية هو الآن نزاع حول فهم المعرفة: هل تتمثل المعرفة فى خلق الموضوع أو فى إدراكه؟ فإذا قرر المرء اختيار الحل المثالى فإنه يجب عليه حينئذ أن يتغلب على صعوبات هائلة جداً. وإنه لمن الأفضل كثيراً - هكذا يقول الواقعيون - أن يأخذ المرء بالرأى الثانى^(١). وذلك على وجه الخصوص لأنه يبدو أنه يمثل طبيعة المعرفة أفضل تمثيل.

(١) الموجود فى النص هو قول المؤلف «... بالرأى الأول»، ولكن سياق الكلام يدل على أن المؤلف يقصد هنا الرأى الثانى وهو رأى الواقعيين لا الرأى الأول وهو رأى المثاليين.



١٠- دفاع عن التفسير الواقعى :

وليس هناك شك فى أن الفهم الواقعى له أيضا صعوباته الكبيرة . وقد ذكرت من قبل إحدى هذه الصعوبات - وهى تلك الصعوبة التى تتعلق بالواقعة المدعومة علميا وهى أنه يبدو أنه ليس هناك فى العالم وجود للألوان . ويبدو هنا كما لو أننا فى هذه الحالة على الأقل ننتج شيئا عن طريق معرفتنا : ألا وهو الألوان . ويمكننا أن نرى عن طريق هذه الصعوبة ما الذى يتحتم على الواقعيين أن يجيبوا به . فإجابتهم تتمثل فى أمرين :

الأمر الأول : يقول الواقعيون إنه لا يجوز للمرء أن يضع الحدود بين العارف والعالم الخارجى عند الجلد البشرى ، فهذه الحدود تقع بالأحرى هناك عند حدوث الانتقال بين الأحداث الجسمية والأحداث النفسية . فالذى يدركه العقل هو الأحداث ، هكذا كما تحدث فى الجسم الإنسانى . فإذا اتخذنا نظارات حمراء فإننا حينئذ نرى الأشياء الخضراء سوداء - ولكن لن يزعم أحد أننا قد ابتكرنا هذا اللون الأسود بواسطة معرفتنا - بل على العكس ، إنه نتيجة لتأثير النظارات . ويشبه هذا ما يحدث مع العينين .

الأمر الثانى : يقول الواقعيون أيضا إننا فى حالات كثيرة جدا لا ندرك الأشياء فى ذاتها بل ندرك تأثيرها علينا ، وإذن ندرك حينئذ العلاقة بين الأشياء وبين أجسامنا . وهكذا عندما نغمس يذنا اليمنى مثلا فى ماء ساخن ويدنا اليسرى فى ماء بارد ثم نغمس بعد ذلك كلا اليدين فى ماء فاتر فإننا نحس برودة فى اليد اليمنى ودفئا فى اليد اليسرى . وهذا أمر واضح - كما يقول الواقعيون - وذلك لأن حاستنا الحرارية تدرك الفرق بين حرارة الجلد فى عضو معين فى الجسم وحرارة العالم الخارجى . ولكن هذه الحاسة تدرك الحرارة ولا تخلقها إطلاقا . فالحرارة من معطيات الحس .

وهناك صعوبة أخرى دقيقة الى حد ما ، وغالبا ما يبرزها المثاليون . وتتمثل هذه الصعوبة فى أن هذا الذى يُعرف يجب أن يكون فى المعرفة ، وبالتالي فإنها ليس خارجا عنها . فلا يمكننا إذن أن نتحدث عن خارج المعرفة . ولكن الواقعيين يجيبون على ذلك بقولهم : إن هذا سوء فهم واعتقاد خاطئ . فالمرء يدرك المعرفة



هنا هكذا كما لو كانت عبارة عن صندوق، فالشيء لا يمكن أن يكون إلا داخل هذا الصندوق أو خارجه .

ولكن من المؤكد تماما أن المعرفة ليست صندوقا . ومن الأفضل مقارنتها بمصدر ضوء - كما فعل إدموند هوسرل^(١) Husserl :- فإذا وقع شعاع ضوئي على شيء فى الظلام فإن هذا الشيء يكون فى الضوء، ومع ذلك فإنه ليس داخل مصدر الضوء .

١١- وجهة نظر المؤلف :

وقد اخترت منذ سنوات - بعد صراع مرير - المذهب الواقعى : وكلما ارداد تفكيرى فى ذلك يزداد اقتناعى بأن هذا الفهم للحقيقة هو الفهم الصحيح . وأنا أعلم أنه لن يفعل كل واحد نفس الشيء، وذلك لصعوبة هذه المسألة . ولكن بصرف النظر عما سيأخذ به الآخرون من حل لهذه المسألة فإننى أود أن أحذر من سوء فهم يتصل بذلك . إن على المرء أن يتخذ فى هذه المشكلة قرارا فاصلا [إما باختيار الحل الواقعى أو باختيار الحل المثالى] وعليه أن يفهم المعرفة الإنسانية برمتها إما على أنها إدراك للموضوع أو خلق وإبداع له . وكل حل وسط يعتبر حلا خاطئا^(٢) . وهكذا يعد من الحلول الخاطئة أيضا - على سبيل المثال - ذلك الحل

(١) إدموند هوسرل (١٨٥٩ - ١٩٣٨) فليسوف المانى . يعد واحدا من أبرز الفلاسفة الذين كان لهم تأثير على اتجاهات الفلسفة المعاصرة، عمل أستاذا بجامعة هاله وفرايبورج وجوتنجن بألمانيا الغربية . وكان يتمتع بعقلية تحليلية نادرة ونظر فلسفى ثاقب، ولكن أعماله الفلسفية تتميز بشدة صعوبتها . وهذا لا يرجع إلى غموض لغتها، وإنما يرجع إلى جفاف موضوعاتها . وقد سار فكره منطلقا من دراسة الرياضيات دراسة فلسفية وانتهى إلى بلورة منهج موضوعى عقلانى . وقد قاده تطبيق هذا المنهج على دراسة الوعى إلى المثالية . وكانت التحليلات الفلسفية العميقة التى تضمنها كتابه (أبحاث منطقية) بمثابة ضربة شديدة ضد المذهبين اللذين سيطرا على فلسفة القرن التاسع عشر وهما المذهب الوضعى و المذهب الإسمى - كما أن منهج هوسرل الذى يركز اهتمامه على محتوى الموضوع وماهيته قد أدى إلى إقامة فكر معارض للمذهب الكانطى . وقد وضع هوسرل منهجا أسماه بالمنهج الفينومينولوجى *Phänomenologie* أو منهج الظواهر (انظر الحديث عن هذا المنهج فى أحد هوامش الفصل التالى) .

(٢) رأى بوخينسكى هنا لا يتفق مع ما ذهب إليه كثير من الفلاسفة . ففلسفة كانت - على سبيل المثال - كانت بمثابة حل وسط بين كل من المذهبين التجريبى والمثالى، كما أن فيشته يصف فلسفته بأنها فلسفة مثالية واقعية أو واقعية مثالية، أى لفلسفة تجمع بين كلا المذهبين . (انظر مؤلفات فيشته الجزء الأول ص ٤٧٣ طبعة Medicus) .



المعروف الذى يرى أن لدينا فى العالم الخارجى أشكالا وموجات ضوئية، ولكن ليس لدينا ألوان. ويجب أن يقال إما أنه لا يوجد إطلاقا عالم خارجى وأن عقلنا يخلق كل شئ، وإما أن العقل - على العكس من ذلك - لا يخلق شيئا غير الربط بين الموضوعات والمضامين وأن كل ما نعرف يجب أن يكون موجودا خارج العقل فى صورة من الصور. وقد ألف فيشنر^(١) Fechner - وهو أحد البارزين من علماء النفس الألمان - كتابا قارن فيه عالم النهار بعالم الليل، هذا العالم الذى لا توجد فيه ألوان ولا أصوات وإنما توجد فيه حركات ميكانيكية وأشكال فى الظلام فحسب. وقد رفض فيشنر هذه النظرة إلى العالم على أنه عالم ليل رفضا قاطعا. ولعل مما سيثير اهتمامكم أن تعلموا أن غالبية الفلاسفة الحاليين يشاركونه هذا الرأى. وهذا يعنى أنهم يؤيدون النظرة إلى العالم بوصفه عالما مملوءا بالضوء ضد الرأى المشار إليه الذى ينظر إلى العالم بوصفه عالم ليل مظلم.

(١) هو جوستاف تيودور فيشنر (١٨٠١ - ١٨٨٧)، ذهب إلى القول بأن لكل ظاهرة جسمية حالة نفسية موازية لها، وهى نظرية يطلق عليها نظرية الموازنة النفسية الجسمية.



الفصل الخامس

الفكر



نحن مدينون للفكر - بدرجة أكثر مما نحن مدينون للملاحظة - بالمكاسب الهائلة التي حققتها علومنا. ويوشك الفكر أن يعيد تشكيل وجه الأرض وأن يعيد تشكيل حياتنا. ومن المفيد بكل تأكيد أن نتأمل بعض الشيء في هذا الفكر. فما هو الفكر في حقيقة الأمر؟

وكيف يكون في وسع الفكر أن يجعلنا نتعرف على شيء من الأشياء؟ وكيف يشكل الفكر نفسه، وأي الطرق يسلك في البحث العلمي؟ وأخيراً فإن السؤال الأهم هو: ما هي قيمته؟ هل يجوز لنا أن نثق فيه وأن نعتقد في نتائجه وأن نسلم قيادتنا للفكر العلمي؟

إنني أود اليوم أن أناقش معكم باختصار بعض هذه المسائل الهامة.

١- ما هو الفكر؟

وأول هذه المسائل هي: ما هو الفكر؟

تطلق كلمة فكر أو تفكير - على وجه العموم - على كل حركة في تصوراتنا ومفاهيمنا إلخ. فمثلاً لو أن أحداً سألني: «فيم تفكر؟» فإني أجيب مثلاً: «أفكر في بيت عائلتنا». وهذا يعنى أنه تظهر في وعي صور وذكريات وما شابه ذلك في أى صورة من الصور وتتبع بعضها بعضاً. فالتعريف الأعم للفكر إذن هو: حركة التصورات والمفاهيم.

٢- الفكر العلمي:

ولكن الفكر العلمي ليس أى فكر وإنما هو فكر جاد. وبهذا نعنى أولاً أنه فكر منظم. فإن الإنسان الذى يفكر تفكيراً جدياً لا يترك مفاهيمه وتصورات حرة



فى أن نحوم فى نفسه، بل يقودها بكل حزم إلى هدفه. ونعنى ثانيا أن الهدف هنا هو علم. فالفكر العلمى الجاد هو فكر منظم يهدف إلى العلم والمعرفة.

ولكن كيف يمكن لمثل هذا الفكر أن يؤدى بنا إلى العلم؟ ربما يظن أن الشئ الذى نريد أن نعرفه إما أن يكون موجودا، أى أنه أحد المعطيات، وحيث لا يحتاج المرء إلى فكر لكى يراه، بل يكفى أن يفتح عينيه أو يوجه اهتمامه وملاحظته نحوه، وإما أن يكون هذا الشئ غير موجود، أى أنه ليس أحد المعطيات، وفى هذه الحالة - هكذا يبدو على الأقل - لا ينتظر من أى تأمل أن يقربه إلينا.

ولكن الأمر ليس كذلك. ويكفى أن نسأل تجاربنا عن ذلك لكى نرى أن الفكر فى كلتا الحالتين يستطيع أن يلعب دورا حاسما .

٣- الفكر الغينومولوجى :

ولنأخذ أولا الحالة التى يكون فيها الشئ موجودا، أى التى يكون فيها أحد المعطيات. إن هذا الشئ ليس بسيطا على الإطلاق، وإنما هو عادة يكاد أن يكون مركبا تركيبيا لا نهاية له. فله مئات الجوانب والاعتبارات والصفات إلخ. ولكن عقلنا لا يستطيع أن يدرك ذلك كله دفعة واحدة. ولكى نتعرف جيدا على مثل هذا الشئ فإنه يجب على المرء أن ينظر بجهد واجتهاد فى كل جانب بعد الآخر، وأن يقارن المنظور ببعضه، وأن يتأمل الموضوع دائما من وجهات نظر جديدة ويقوم بتحليله. وهذا كله فكر.

وأود أن أضرب هنا مثالا لمثل هذا العمل الفكرى. لنفترض أن بقعة حمراء هنا أمام عيني. إن المرء يستطيع فى البداية أن يعتقد أن الأمر بسيط جدا وأنه يكفى أن يفتح عينيه جيدا لكى يدرك ماذا تكون هذه البقعة. ولكن مثل هذه البقعة الحمراء ليست بهذه البساطة. وذلك لما يأتى :

أولا: لا يمكن أن توجد بقعة حمراء إذا لم يكن حولها سطح (خال منها) - ويجب أن يكون لون السطح لونا آخر غير لون البقعة. وهذا هو الأمر الأول.

ثانياً: نحن نتبين حقيقة بسيطة ولكنها مع ذلك حقيقة غريبة وهى أن البقعة ليست لونا فقط وإنما يجب أن يكون لها امتداد أيضا، أى طول معين وعرض



معين، والامتداد ليس لونا، وإنما هو شيء آخر تماماً رغم أنه مرتبط بالضرورة باللون.

ثالثاً: الامتداد وحده ليس كافياً. وإنما يجب أن يكون هناك شكل، أو صورة لأطراف البقعة - فالبقعة يمكن مثلاً أن تكون مربعة أو مستديرة ولكن يجب أن يكون لها إحدى الصور.

فإذا واصلنا التأمل فى البقعة فلنأخذ أن لونها أيضاً ليس شيئاً بسيطاً: صحيح أنه لون أحمر، ولكنه ليس أى لون أحمر بل نوعاً معيناً من اللون الأحمر. فإذا كان لدى المرء بقعتان حمراوان فإن نوع الحمرة فى كليهما لن يكون فى العادة نفس الشيء، وعند تحليل اللون يستطيع المرء أن يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك كثيراً؛ فكما هو معروف يقينا لكل مشغل بنظريات الألوان فإنه يمكن للمرء أيضاً أن يتحدث مثلاً عن شدة اللون. وإذا أضفنا إلى ذلك أن البقعة لا تظهر فقط على سطح له لون آخر بل على شيء، أى على حامل (للبقعة)، فلنأخذ نكتشف فى البقعة حتى الآن عناصر لا تقل عن سبعة: وهى السطح واللون والامتداد والشكل ونوع اللون والشدة، وأخيراً الحامل. وفى ذلك لازلنا فى البداية.

ولكن هذا مثال عادى وبسيط جداً. فإذا كان الأمر يدور مثلاً حول أشياء عقلية مثل «التسامح» أو «الموهبة» فحينئذ يمكن للمرء أن يتصور فيها التركيب المعقد الذى لا نهاية له حقيقة، ويمكنه أن يتصور مدى ضخامة العمل الفكرى المطلوب لكى يتعرف المرء عليها - على الأقل - بعض الشيء.

وقد قام الفلاسفة باستمرار بتطبيق هذا النوع من التفكير على مدى التاريخ. وكان المعلم العظيم فى هذا المجال هو أرسطو. وفى بداية هذا القرن قام أحد المفكرين الألمان الرواد وهو إدموند هوسرل بتطوير هذا النوع من التفكير تطويراً واضحاً كما قام أيضاً بعرضه. وقد سماه هوسرل منهجاً فينومولوجياً^(١).

(١) تعتبر الفينومولوجيا أو فلسفة الظواهر - بعد فلسفة الحياة - ثانياً تياراً فكرياً فلسفياً كبيراً أدى إلى انفصال الفلسفة المعاصرة عن فلسفات القرن التاسع عشر. وهناك خاصتان أساسيتان تميز بهما فلسفة =



والفينومولوجيا (Phenomenology) أو فلسفة الظواهر هي - على الأقل في مؤلفات هوسرل المبكرة - أسلوب أو منهج نبثق به إدراك ماهية المعطيات عن طريق تحليل نماذج للتحليلات التي أتينا بها هنا.

٤- الاستنباط :

ولكن هذا النوع من التفكير لا يلعب في العلوم الطبيعية إلا دوراً ثانوياً. فالثقل الرئيسى قد وضع هناك (أى فى العلوم الطبيعية) على النوع الآخر من الفكر، أى على فكر يحاول أن يدرك الأشياء التى ليست من المعطيات، أى الأشياء الغائبة إن صح التعبير (١). ومثل هذا الفكر يسمى أيضاً استنباطاً.

وأود فى هذا المقام أن أبدي ملاحظة هامة. فكما سبق القول توجد هناك حالتان ممكنتان فقط : فالشئ إما أن يكون من المعطيات أو لا يكون. فإذا كان من المعطيات فحينئذ ينبغى على المرء ببساطة أن يراه (٢). وأن يصفه؛ وإذا لم يكن من المعطيات فحينئذ يكون لدينا إمكانية واحدة فقط لكى نعرف شيئاً عنه - وهى أن

= الظواهر وهما :

(أ) هى منهج يتمثل فى وصف الظاهرة، أى يتمثل فى وصف ما هو معطى مباشرة. وبهذا الاعتبار تبعد عن العلوم الطبيعية، وتتعارض بذلك مع المذهب التجريبي.

(ب) ترفض الانطلاق من نظرية فى المعرفة، وبذلك تتعارض مع المذهب المثالى، وفلسفة الظواهر كمنهج تبعد كل البعد عن كل ما كانت تتميز به فلسفة القرن التاسع عشر. وفضلاً عن ذلك فإن موضوعها هو الماهية، أى المحتوى المثالى للظواهر الذى يتم إدراكه برؤية مباشرة، أى برؤية الماهية، وهى هنا تتعارض أيضاً مع فلسفة القرن التاسع عشر التى لم تكن تعترف لوجود الماهيات ولا بإمكان معرفة الماهيات. وهذا المنهج الظاهرى أو الفينومينولوجى - الذى وضعه هوسرل - ليس منهجاً استنباطياً ولا تجريبيّاً، وإنما هو منهج يقوم فى الكشف عن المعطيات وفى تفسير هذه المعطيات، وهو منهج لا يتم تفسيره بقوانين ولا يستنبط من مبادئ، بل يرى موضوعه الذى يتمثل أمام الوعى رؤية مباشرة. ويرى هوسرل أن الوضعيين يرتكبون خطأ فاحشاً لأنهم يخلطون الرؤية بوجه عام بمجرد الرؤية الحسية التجريبية - ولا يدركون أن كل موضوع حسى وفردى له ماهية، وتمثل مهمة فلسفة الظواهر فى نظر هوسرل فى رؤية الماهيات Wesensschau انظر فى ذلك ص ١٤٠، ص ١٤٦، وما بعدها من كتاب بوخينسكى : Europäische Philosophie der Gegenwart.

(١) لعل ما يعنيه بوخينسكى هنا بتلك الأشياء التى ليست من المعطيات فى العلوم الطبيعية - والتى تبحث عنها تلك العلوم - هو القوانين الطبيعية.

(٢) الرؤية المقصودة هنا ليست قاصرة على الرؤية الحسية وإنما تشمل الرؤية العقلية أيضاً. وذلك يتضح من تعبير المؤلف تعبيراً أدق فى نهاية الفقرة الأولى من الصفحة التالية.

مدخل إلى الفكر الفلسفى



نستنتج . وليس هناك طريق ثالث للمعرفة . ويستطيع المرء فى الحقيقة أن يعتقد فى شىء ما - ولكن الاعتقاد ليس علمًا ؛ فالعلم ينشأ فقط عن طريق ملاحظة المعطيات أو عن طريق الاستنتاج .

وهذا أمر ينبغى أن يؤكد المرء بكل قوة ، وذلك لأن هناك أنواعا مختلفة من سوء الفهم قد انتشرت فى أيامنا هذه انتشارًا واسعًا . فمثلا يقال : إن من الممكن التعرف على شىء عن طريق الإرادة الخيرة أو الشريرة ، ويزعم آخرون أن قفزة الحرية^(١) أو ما شاكل ذلك تعد أداة للعلم . ويستطيع المرء بطبيعة الحال أن يتصور أن القفز يمكن أن يكون مفيدًا كاستعداد لفعل المعرفة . فمثلا إذا أردت أن أعرف بقرة تقف خلف الجدار فحيثذ يمكن أن تؤدى قفزة عبر الجدار إلى أن أعرفها . ولكن بعد قيامى بهذه القفزة بشجاعة يجب علىّ أن أفتح عيني ، وسأتعلم بادئ ذى بدء عن طريق الرؤية شيئًا ما عن البقرة . فلا قفزة الحرية أو ما شاكلها يمكن أن تكون شيئًا أكثر من استعداد لفعل المعرفة . ولكن (فعل المعرفة) هذا هو دائما - كما سبق القول - إما إدراك مباشر للشيء - وإذن فهو رؤية حسية أو عقلية - وإما استنتاج .

والاستنباط يؤدى إلى مشاكل صعبة مختلفة . وأهم هذه المشاكل هى : كيف يمكن أصلا التعرف على موضوع ليس من المعطيات عن طريق الاستنباط ؟ ويجب أن أعترف بأن هذه المشكلة تظهر لى صعبة جدًا ؛ فلست أدرى لها حلا كاملا . ولكن هناك أمرًا مؤكدًا وهو أننا نستطيع أن نتعلم بعض الشيء عن طريق الاستنتاج . والمثال التالى يبين ذلك بكل وضوح : فلو سألتنى أحد عن حاصل ضرب العدد ٧٨٤٧ فى ٢٣١٦٩ فإننى لا أعرف ذلك فى بادئ الأمر . ولكنى عندما أجلس وأقوم بإجراء عملية الضرب فإننى حيثذ أعرف أن الجاصل يساوى ١٨١,٨٠٧,١٤٣ . ولكن عملية الضرب هذه تفكير ، أى هى استنتاج أو استنباط . وإذن فإن من يزعم أن المرء يستطيع أن يعرف الجاصل بدون مثل هذا الاستنتاج ، أى بدون حساب فينبغى أن يقول لى كيف ؛ وأكون مدينا له بالشكر

(١) يوجد مفهوم قفزة الحرية عند كيركيارد وبوجه خاص فى كتابه : رهبة واضطراب .



الجزيل على ذلك. ولكن فى حالة ما إذا كان لا يستطيع أن يقول ذلك فإنه يجب أن يعترف بأننى قد تعلمت شيئاً عن طريق الاستنباط. ولا يستطيع المرء أن يشك بجدية فى أننا نتعلم الكثير عن هذا الطريق باستمرار.

٥- شروط الاستنباط :

فكيف يحدث استنباط ما ؟

إنه يحدث دائما وبدون استثناء عندما يتوفر لدينا شرطان: الشرط الأول : هو مقدمات معينة، أى أقوال أو قضايا معروفة بصدقها أو معترف بها بطريقة ما، والشرط الثانى : هو [وجود] قاعدة معينة يتم الاستنتاج طبقا لها.

فمثلا لكى نستنتج أن الشارع مبتل يمكن أن تكون لدينا المقدمتان التاليتان: «إذا أمطرت السماء فإن الشارع يكون مبتلا» و«السماء تمطر». وفضلا عن ذلك يجب أن أعرف القاعدة التى تسمى عند المناطق بقانون الشرط المنطقى: Modus Ponendo Ponens^(١). وهى تنص على ما يلى: إذا كان لدى المرء قضية شرطية [متصلة كمقدمة أولى]^(٢). وهى القضية التى تبدأ [بالأداة] إذا، وفضلا عن ذلك مقدم هذه القضية [كمقدمة ثانية]^(٣). فحينئذ يستطيع المرء أن يعترف بتاليها [كنتيجة]^(٤).

وقد صاغ الرواقيون القدماء هذه القاعدة على الوجه التالى: إذا وجد الأول فحينئذ يوجد الثانى؛ والأول موجود إذن فالثانى موجود^(٥).

(١) وتعرف هذه القاعدة أيضا باختصار بـ modus Ponens وبهذا القانون نستطيع أن نستنبط من قضايا صادقة قضية أخرى صادقة. انظر بوخينسكى فى كتابه: مناهج الفكر المعاصر Die zeitgenossischen Denkmethodeن ص ١٥، ص ٧٤. وانظر أيضا د. ياسين خليل فى كتابه: مقدمة فى الفلسفة المعاصرة (من منشورات الجامعة الليبية ١٩٧٠) ص ٨٣.

(٢) وهى تقابل فى المثال السابق: «إذا أمطرت السماء فإن الشارع يكون مبتلا»

(٣) وتقابل فى المثال المذكور: «السماء تمطر».

(٤) وتقابل فى المثال المذكور: «الشارع مبتل».

(٥) هذا هو ما يسمى بالقياس الاستثنائى وهو الذى يستخرج النتيجة من قضية مركبة فيها نسبة بين حدثين أو أكثر، معبر عن كل حدث بقضية حملية. وهذا النوع من الالقيسة هو ما عنى به الرواقيون. والقضايا المركبة عندهم خمس فالالقيسة أيضا خمسة. والمثال المذكور هنا لقياس استثنائى مقدمته الكبرى قضية مركبة =



والمنطق - أو بتعبير أدق المنطق الصورى - هو العلم الذى يبحث فى مثل هذه القواعد.

ولكن هناك نوعان مختلفان تماما من هذه القواعد. فمن ناحية يوجد لدينا عدد كبير من القواعد المعصومة عن الخطأ، وهذا يعنى أن تكون النتيجة يقينية تمام اليقين إذا تم تطبيق هذه القواعد تطبيقا سليما. وأحد الأمثلة لإحدى هذه القواعد هو قاعدتنا المشار إليها آنفا؛ ومن الأمثلة الأخرى على ذلك طريقة القياس المعروفة التى يستنتج المرء طبقا لها: إذا كان كل المنطقة فانون واللورد راسل أحد المناطق فحيثذ يكون لورد راسل أيضا فانيا. ولكن هناك من ناحية أخرى قواعد كثيرة جدا غير معصومة من الخطأ. والمشكل فى الحياة وفى العلم هو أن هذه القواعد غير المعصومة من الخطأ تلعب فيهما دورا كبيرا جدا أكثر من القواعد المعصومة من الخطأ.

وهذه المسألة ذات أهمية لدرجة تقتضى منا أن نوجه إليها بعض الاهتمام لدراستها عن قرب.

فالقواعد غير المعصومة من الخطأ مبنية كلها فى واقع الأمر بطريقة عكسية بالإضافة إلى قاعدتنا [السابقة] المسماة بقانون الشرط المنطقى Modus Ponendo Ponens ففى هذه القاعدة يستخرج المرء التالى من المقدم، وهذا يعنى أنه يستخرج الثانى من الأول^(١). وهذه قاعدة صحيحة. ولكن المرء يسير فى النوع الآخر من القواعد طبقا لصورة عكسية - على النحو التالى:

إذا وجد الأول فحيثذ يوجد الثانى: والثانى موجود، إذن فالأول موجود. أما أن هذه قاعدة غير معصومة من الخطأ، فهذا أمر يستطيع المرء أن يقتنع به إذا استنتج على الوجه التالى مثلا:

إذا كنت نابليون فحيثذ أكون إنسانا وأنا إنسان، إذن فأنا نابليون.

فكلا المقدمتين هنا صادق؛ ولكن النتيجة كاذبة - لأنى للأسف لست نابليوناً. فالقاعدة إذن ليست معصومة من الخطأ وهى فى نظر المنطقة قاعدة باطلة.

= وهى شرطية متصلة. (راجع: تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ٢٢٥).

(١) انظر مثال المطر المذكور سابقا.



٦- الاستقراء :

ولكننا فى الحياة - ويوجه خاص فى العلم نكاد نستنتج باستمرار على هذا النحو. مثال ذلك أن ما يسمى بالاستقراء induction يتمثل بالكلية فى مثل هذا الاستنتاج. فلدينا فى الاستقراء كمقدمة أن بعض الأفراد يتصرفون على نحو كذا وكذا. ومن ناحية أخرى نعرف فى المنطق أنه: إذا كان كل الأفراد يتصرفون على نحو كذا وكذا فالبعض أيضاً؛ ومن هذا نستنتج أن كل الأفراد يتصرفون على هذا النحو.

مثال ذلك : ثبت للكيميائيين أن بعض قطع الفسفور تتهرب عندما تبلغ درجة الحرارة اثنتين وأربعين درجة. ومن ذلك يستنتجون أن كل قطع الفسفور تتهرب عندما تصل درجة الحرارة إلى اثنتين وأربعين درجة.

ومسار الفكرة على الوجه التالى: إذا كان الجميع (يتصرفون على هذا النحو) فحيثُ هذا البعض أيضاً؛ و(لدينا) الآن هذا البعض (يتصرف على هذا النحو)، إذن فالجميع كذلك. وهذا تماماً مثلما هو الحال فى مثال نابليون، ففيه استنتاج الأول من الثانى. وهو استنتاج غير معصوم من الخطأ.

ومسار الفكرة فى العلم - بطبيعة الحال - ليس بهذه البساطة التى وصفت هنا، بل هو على العكس من ذلك. فقد اخترع الناس طرقاً عديدة وماكرة جداً لكى يدعموا استنتاجاتهم غير المعصومة من الخطأ. ولكن ذلك - كله لا يغير إلا قليلاً جداً فى الحقيقة الأساسية وهى أن علم الطبيعة كله يسير طبقاً لهذه القواعد غير المعصومة من الخطأ. والنتيجة هى أن نظريات العلوم الطبيعية ليست أبداً حقائق يقينية تمام اليقين. وكل ما يستطيع العلم أن يبلغه فى هذا الصدد والذى يبلغه فى الواقع هو الاحتمال أو الترجيح: Wahrscheinlichkeit^(١).

٧- قوانين الاحتمال :

وأيضاً فإن هذا الاحتمال أو الترجيح ليس على هذا النحو من البساطة كما قد يتصوره البعض. فنحن أولاً لا نعلم حتى اليوم ما هو احتمال أو ترجيح

(1) Probability



الفروض فى حقيقة الأمر. ويبدو أنه شىء يجب أن يكون مختلفا تمام الاختلاف عن احتمال حادث سيارة مثلا، فهذا أمر يمكن أن يحسب حسابه. ويمكن فهم الأمر على النحو التالى: إن أغلب قوانين علم الفيزياء الحديث احتمالية أو ترجيحية، وهذا يعنى أنها تقول فقط: إن حادثا ما سيقع باحتمال معين. ولكن هذه القوانين المتعلقة بالاحتمال أو الترجيح هى نفسها أيضا احتمالية - ومن الجلى أنها كذلك بمعنى آخر.

ولكن حتى لو استطعنا أن نعلم أيضا ما هو الاحتمال فلا يزال هناك دائما سؤال يتطلب الإجابة: كيف يمكننا أن نصل أصلا إلى احتمال ما؟
أما أننا نتبين مثل هذا الاحتمال فذلك أمر يقينى؛ ولكننا لا نعلم حتى الآن كيف يكون ذلك ممكنا.

وإننى أدرك تماما أن كل هذه الشكوك ستبدو لكم شكوكا قائمة على غير أساس نظراً لما حققه العلم من نجاح عظيم. ولكن هل تفضلون بأن تقولوا لى: أى سبب لديكم يحملكم على الاعتقاد بأن الشمس ستشرق فى الغد مرة ثانية؟
إنكم ستقولون على الأرجح: [إن الشمس ستشرق فى الغد مرة ثانية] لأن الأمر حتى الآن كان كذلك دائما. ولكن هذا ليس سببا كافيا. فقطعة عمى ظلت أيضا أعواما طويلة تأتى إلى حجرتها فى الصباح من خلال النافذة، ولكن فى يوم من الأيام انقطعت القطعة عن المجيء ولم تعد تأتى إطلاقا. فإذا قيل: إن قوانين الطبيعة منتظمة، فإننى أتساءل: من أين ينبغى أن نعلم ذلك، هل نعلم ذلك لأننا قد لاحظنا هذا الانتظام حتى الآن - تماما كما فى حالة الشمس أو القطعة؟ ولكن هذا لا ينتج منه أبداً أنها ستكون فى الغد أيضا منتظمة كما هى الآن.

٨- قيمة العلم وضرورة الفلسفة :

وهذه التأملات تسمح لنا بموقف واضح إزاء العلم. ولعل فى الإمكان صياغة أسس هذا الموقف على النحو التالى:
أولا: من وجهة النظر العملية يعتبر العلم بكل تأكيد - إذا ما كان الأمر يدور حول علم حقيقى - أفضل ما لدينا على الإطلاق. فهو نافع إلى أقصى حد .



ثانيًا: ومن الناحية النظرية أيضًا ليس لدينا شيء أفضل من العلم إذا ما كان الأمر يدور حول تفسير الطبيعة. فالعلم يقدم لنا - عدا القضايا المستندة على الملاحظة - أقوالا احتمالية فقط. ولكننا لن نستطيع أن نحصل هنا في أى مكان على ما هو أكثر من ذلك.

ثالثًا: ومن ذلك ينتج أنه ينبغي على الإنسان المفكر - عندما يكون هناك تناقض بين العلم وبين أية سلطة إنسانية أخرى - أن يقرر وقوفه في صف العلم وضد هذه السلطة. وهذا يسرى بوجه خاص على ما يسمى بالأيديولوجيات، أى تلك الدعاوى التى وضعت على أساس سلطة ما إنسانية كانت أو اجتماعية أو غيرها من السلطات. ومن أجل ذلك فإن كل فلاسفة العالم فى واقع الأمر يرفضون ويدنون الأيديولوجية الشيوعية التى تضع مبادئ ماركس وإنجلز^(١). ولينين^(٢) مقابل العلم. فهذا أمر ليس معقولا ولا مقبولا.

(١) كارل ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣) ولد فى بلدة تريير Trier بألمانيا لأب يهودى يعمل بالمحاماة - تأثر ماركس بفلسفة هيغل ثم تحول إلى اليسار الهيجلى عن طريق فيرباخ Feuerbach الذى أعطى المذهب هيغل تأويلا ماديا، وفهم تاريخ العالم على أنه تطور أو نمو يلحق المادة لا الفكر. وقد اشتغل ماركس بالصحافة ثم رحل إلى فرنسا لدراسة الاشتراكية، والتقى هناك بفريدريش إنجلز (١٨٢٠ - ١٨٩٥)، وعن طريقه سافر إلى إنجلترا. وهناك اهتم ماركس بالمسائل الاقتصادية. وفى عام ١٨٤٨ ألف - بالاشتراك مع إنجلز - البيان الشيوعى فى بروكسل. ومن مؤلفات ماركس أيضا: العائلة المقدسة، والأيديولوجية الألمانية، وبؤس الفلسفة، وكتاب رأس المال.

ويعتبر ماركس مؤسس الماركسية وما يسمى بالاشتراكية العلمية، كما يعد - بالاشتراك مع إنجلز - المؤسس الحقيقى للمادية الجدلية والمادية التاريخية التى هى تطبيق للمادية الجدلية على دراسة التاريخ. وقد أخذ ماركس من فيرباخ مذهبه المادى المرتبط بالجدل كما أخذ عنه النزعة الإنسانية والإلحاد. وتطلق الماركسية على النظرية الفلسفية لكل من ماركس وإنجلز التى تتمثل فى المادية الجدلية والتاريخية والنزعة الإلحادية ونظرية صراع الطبقات. ويضاف إلى ذلك أيضا مجموعة من الآراء الاقتصادية التى عرضها ماركس فى كتابه رأس المال وأهمها نظرية فائض القيمة.

(انظر الفصل الخاص بالمادية الجدلية فى كتابنا: تمهيد للفلسفة ص ٢٠٥ - ٢٣٤ دار المعارف ١٩٩٤).

(٢) فلاديمير إليتش لينين (١٨٧٠ - ١٩٢٤) قاد الثورة البلشفية فى روسيا عام ١٩١٧ وتولى مقاليد الحكم، فقام بتطبيق الماركسية لأول مرة. وكانت له اجتهادات خاصة فى النظرية الماركسية. (انظر كتابنا تمهيد للفلسفة ص ٢١٨ وما بعدها).



رابعاً: نظراً إلى أن العلم على وجه العموم لا يقدم لنا إلا قضايا احتمالية أو ترجيحية فإنه قد يحدث أنه يجوز للمرء أن يرفضها باسم البداهة والوضوح المباشر. فالعلم ليس معصوماً من الخطأ. فإذا وجدنا شيئاً آخر بدهياً غير ما يدعيه العلم فإنه يجوز لنا وينبغي علينا أن نقف بجانب البداهة والوضوح المباشر ضد النظريات العلمية.

خامساً: العلم مختص بمجاله فقط. وما يؤسف له أنه يحدث كثيراً أن علماء لهم وزنهم يضعون أيضاً دعاوى مختلفة ليس لها صلة على الإطلاق بمجالهم. وأحد الأمثلة الكلاسيكية الصارخة لمثل هذا التخطئ لحدود التخصص هو ذلك الزعم المشهور لأحد الأطباء العلماء الذي قال: إنه لا يمكن أن يكون هناك وعى أو عقل إنسانى لأنه قد قام بتشريح كثير من الأجسام ولم يعثر عند ذلك أبداً على عقل. والخطأ هنا يتمثل فى أن علم هذا الطبيب طبقاً للمنهج الخاص بهذا العلم مقصور على بحث الأجسام، أما العقل فإنه بكل تأكيد ليس بجسم - وبصرف النظر عن ذلك فإن الأجسام التى قام هذا الطبيب العالم بتشريحها كانت أجساماً ميتة. وإذا أمعنا النظر فى هذا المثال فإننا نجد ما يأتى:

إن هذا الطبيب ليس لديه على الإطلاق أى سبب علمى لكى يضع مثل هذا الزعم. ولكى يكون هذا الزعم له شرعيته فقد كان يجب عليه أن يفترض أنه ليس هناك إلا أجسام فقط. ولكن هذا ليس علم طبيعى، ولا علم جراحى، وإنما هو فلسفة بحثة رغم أنها فلسفة رديئة.

وهذه (الفلسفة الرديئة) هى الخطر الكبير. فهناك مجالات ضخمة من مجالات الحقيقة الواقعة لم تبحث بعد، ولم تنفتح بعد على الإطلاق أمام البحوث العلمية الدقيقة - وبوجه خاص إذا كان الأمر يدور حول الإنسان. وأيضاً هناك حيث تكون البحوث قائمة فإننا لا نعلم إلا أقل القليل. والذى يحدث الآن هو أن الناس يريدون أن يسدوا الفجوات الكثيرة فى المعارف العلمية عن طريق فلسفتهم الشخصية التى هى فى أغلب الأحيان فلسفة ساذجة وخاطئة والتى تعلن حينئذ على أنها علم. وهذا لا يفعله بطبيعة الحال بعض العلماء فقط، وإنما يفعله أيضاً



أناس كثيرون آخرون. ولكن العلم يتمتع بسلطة كبيرة لدرجة أن ممثليه فى هذا الصدد هم أخطر الناس إذا بدأوا يتفلسفون خارج اختصاصهم.

وإذا سمح المجتمع لنفسه بالتترف لكى يكون لديه بعض الفلاسفة، رغم أن هؤلاء الفلاسفة لا يساعدون فى إنتاج الطائرات ولا القنابل الذرية، فإن هذا ربما يكون له معنى طيب. وذلك لأن الفلسفة، والفلسفة وحدها، هى التى تستطيع أن تحذرننا من الجنون الذى يهددنا فى الغالب من جانب فكر خاطئ باسم السلطة المتوهمه للعلم. فالفلسفة فى أهم وظائفها ليست شيئاً آخر غير الدفاع عن الفكر السليم ضد الهذيان واللغو الفارغ.



الفصل السادس

القيم



١- مبالغات التفكير النظرى :

لقد تحدث جوته^(١) وهو واحد من أعظم الشعراء فى تاريخ البشرية - مرات عديدة ساخراً من النظريات والتفكير النظرى. فهو يقول: «إن كل نظرية شىء قائم يا صديقى الوفى^(٢)». وأنتم تعرفون طبعا الموضع الذى يقول فيه: «إن رجلا يفكر تفكيراً نظرياً هو كحيوان يدور به روح خبيث فوق برية قاحلة^(٣)». وفى رأى أن جوته - ومعه كل الشعراء، وربما كل النساء اللاتى يفكرن فى الغالب مثل الشعراء، محقون فى ذلك عندما يدفعون عن أنفسهم مغالاة التفكير النظرى. فالإنسان لا يقف إزاء الحقيقة الواقعة مجرد متفرج. فهو لا يراها فقط ولكنه يقومها أيضاً، إنه يحس هذه الحقيقة على أنها شىء جميل أو قبيح، خير أو شر، مرغوب فيه أو مكروه، شريف أو وضيع، مقدس أو مبتذل إلخ. والواقع هو أننا لا نستطيع أن نرتفع إلى موقف الرؤية المجردة إلا ببذل جهد كبير، وذلك أيضاً لا يكون إلا فى لحظات نادرة. وعلى وجه العموم فإن حياتنا محددة بالقيم وبما نقوم به من تقييم.

فإذا أخذنا هذه الحقيقة كمنطلق فإن من الطبيعى أنه يمكن أن يقال: لآى شىء كل هذا التفلسف والتأمل؛ دعنا نغوص فى عالم القيم ونعيش (حياتنا)، لقد وضع جوته شجرة الحياة الخضراء الأثرية فى مقابل التفكير النظرى القائم.

(١) هو يوهان فولفجانج جوته: أعظم الشعراء الألمان، ولد فى عام ١٧٤٩ فى فرانكفورت بألمانيا ومات فى عام ١٨٢٣ فى فايمار التى تقع فى شرق ألمانيا.

(٢) وردت هذه العبارة فى مؤلف جوته «فاوست»، وتكملتها قوله: «والأخضر هو دوحة الحياة الذهبية» انظر الجزء الثالث من مؤلفات جوته ص ٦١، نشرة Insel-Verlag فى فرانكفورت ١٩٦٥. وقد صاغ ذلك شعرا عربيا د. محمد عبد الحليم كرازة فى ترجمته لمساة فاوست - منشأة المعارف بالإسكندرية ١٩٥٩ - ص ١٥١.

(٣) العبارة المذكورة وردت أيضا فى (فاوست) لجوته. وتكملتها قوله: «ومن حولها تقع المراعى الخضراء الجميلة» انظر المرجع السابق ص ٥٥، والترجمة العربية ص ١٤٢.



وهكذا يرى أيضاً كثير من الفلاسفة المعاصرين - ولندكر منهم واحداً فقط وهو جبريل مارسيل الذى وضع لنفسه قاعدة أساسية (تقول): أنت لست فى المسرح، وهذا يعنى: أنت لا ينبغى أن تكون مجرد متفرج.

ويبدو لى أن الفكر، أى الرؤية المجردة، يشكل أيضاً جزءاً من الحياة وأن مقابلة جوته بين (التفكير) النظرى والحياة مقابلة ليست فى محلها. ويبدو لى أن حياة إنسانية حقيقية لن تكون على الإطلاق حياة إنسانية حقيقية إذا خلت من بعض لحظات النظر المجرد، والرؤية المجردة. ولكن من المؤكد أن هذه الرؤية ليست هى كل شىء فى هذه الحياة، وأيضاً ليست هى كل ما يجعل الحياة حياة إنسانية. فالتقييم وكل ما يترتب عليه يخص هذه الحياة بالضرورة مثلما يخصها النظر (والرؤية المجردة).

٢- نظرية القيم :

ومن أجل ذلك يجب على الفيلسوف أن يهتم أيضاً بالقيم. والواقع هو أن نظرية القيم، ومحاولة توضيح هذا الجانب من حياتنا. كانت منذ آلاف السنين جزءاً أساسياً من كل فلسفة. وذلك يرجع إلى أن مجال القيم يقدم صعوبات كبيرة وربما أعظم الصعوبات بالمقارنة إلى المجالات الأخرى. فرغم أن القيم نفسها تظهر لبصيرتنا بسيطة وواضحة، إلا أن الأمر يصبح معقداً عندما نحاول أن نفهمها فهما سليما.

والأفضل هو أن نبدأ بضرب مثال. وأرجو المَعذرة لأنه مثال صارخ جداً وجاف، ولكن الأمر هنا لا يدور حول إحساسات وإنما يدور حول تفهم، ومثل هذه الأمثلة الصارخة تعطى فى العادة رؤية أوضح لجوهر الموضوع. والمثال نذكره فيما يلى:

هناك شاب مجرم، ولنسمه كارل، ينصح صديقه لودفيج بأنه ينبغى عليه فى أثناء الليل أن يأخذ سكينا من الدرج ويجهز به على أمه النائمة، وذلك لكى يأخذ حيثنذ نقودها فى هدوء. وهذه النقود ينبغى أن يستخدمها الشابان فى قضاء ليلة



بهيجة فى أحد الحانات. ولكن لودفيج، الذى نفترض أنه إنسان فى حالة طبيعية، يقول فى غضب واستياء إنه لن يفعل ذلك أبداً، وحينئذ يسأل كارل: ولم لا؟ إن هذا أمر هين وسيكون مفيداً. فبماذا سيجيب لودفيج على ذلك؟ لنضع أنفسنا مكانه. فبماذا نجيب؟ إنى أخشى أننا لن نستطيع أن نجد إجابة سليمة. ولعلنا سنقول: هذا جرم ونذالة وعمل محرم وقدر واقتراف للذنب إلخ. ولكن لو أن كارل سألنا: لماذا لا يجوز لنا أن نفعل مثل هذا الشيء الذى يوصف بأنه إجرام وبأنه عمل قدر واقتراف للذنب إلخ؟ فعندئذ لن نستطيع إلا أن نقول: إن المرء بكل بساطة لا يفعل مثل هذه الأشياء. وبعبارة أخرى فإننا لنجيب بلا شيء. فلن نستطيع أبداً أن نأتى بدليل أو سبب يبرر موقفنا. فالقضية (التي نقول): «ينبغي عليك ألا تجهز على أمك لكى تحصل على نقود للشرب» قضية لا يمكن أن تُعلّل. فهى قضية واضحة بداهة؛ والذى يمكن للمرء أن يقوله على الأكثر هو أن الأمر هو كذلك وأنه لا مجال للنقاش فى هذا الموضوع.

٣- تطبيق المنهج الفينومولوجى :

وهكذا يكون الموقف إذن. فلنحاول الآن أن نحلل هذا الموقف بعض الشيء لكى نستخرج العناصر الرئيسية التى يشتمل عليها هذا الموقف المعقد. وفى هذا التحليل نقوم بتطبيق المنهج الفينومولوجى الذى وصفناه فى التأمل الأخير، وذلك لأنه لا يوجد لهذا الموضوع منهج آخر إطلاقاً.

إننا نتبين (ما يأتى) :

أولاً: إن قضيتنا: «ينبغي عليك ألا تجهز على أمك إلخ» قضية تظهر لنا جميعاً من المعطيات. فهى موجودة أمام بصائرنا، كشئ مستقل تماماً عنا، وقائم بذاته، تماماً مثل (أى) شئ فى العالم. ولعلها أرسخ ثباتاً من الأشياء البسيطة. إنها - كما يقول الفلاسفة - أحد الموجودات.

(ولكن) أى نوع من الموجودات؟ إن من الواضح أنها ليست موجوداً واقعياً. وذلك لأن مثل هذا الشئ (أى القضية) لا يوجد فى العالم (وجوداً واقعياً)، كما أن هذه القضية سائدة فوق الزمان والمكان. إنها موجود مثالى على شاكلة القضايا الرياضية.



ثانيًا: ولكن هذا الوجود - وهذا هو الفرق العظيم - ليس موجودًا فحسب ببساطة مثل إحدى الصيغ الرياضية. وذلك لأن هذه تقول ببساطة ماذا يكون (ما هو كائن) في حين تشتمل قضيتنا على نداء، إنها تقول ماذا ينبغي أن يكون !؟ فهي تتمثل أمام ضمائرنا كنداء وكوصية. وهذا حقًا شيء فريد، ولكن الأمر هو كذلك.

ثالثًا: إن هذه الوصية أو هذه القضية - كما لاحظ «كانت» ذات مرة - مطلقة وغير مشروطة. وهذا يعنى أنه ليس هناك معنى لأن نسأل: لماذا ينبغي على أن أعمل هكذا. وفي التقنية يختلف الأمر. فهناك مثلاً في تقنية قيادة السيارات الوصية التالية: «ينبغي عليك أن تزيد في السرعة بعد ثلثي المنحنى تقريباً». وهذه الوصية شرطية وهذا يعنى أنها تستند إلى غاية من الغايات، فلإنها تسرى فقط إذا أردنا أن نتخطى المنحنى بسرعة وأمان؛ فإذا لم نرد ذلك فإن هذه الوصية ستفقد أهميتها. ولكن الأمر يختلف اختلافاً تاماً بالنسبة لقضيتنا المتعلقة بالأم، فالقضية مطلقة، وتطلب طلباً غير مشروط وبدون مراعاة لأي غاية من الغايات، حتى لو انشقت الأرض وتفجرت في حالة ما إذا لم أقتل أمي فإن الوصية على الرغم من ذلك تظل قائمة، وهذا يعنى أنه لا يجوز لى أن أقتلها.

رابعًا: - ولكن فقط رابعاً^(١). - نحن نتيبن أن الإدراك أو الفهم لمثل هذه الوصية ولمثل هذه القضية يؤثر علينا تأثيراً مباشراً، وكلما كان الإدراك أوضح كلما كان رد الفعل عندنا أشد وكلما كانت الإرادة، أى الاستياء أو التحمس، أشد قوة. ومن الطبيعى أن رد الفعل هذا يعتمد أيضاً على حالتنا الراهنة الجسمية والعقلية - فإذا كنت متعباً فإن انفعالي يكون أضعف -، ولكن رد الفعل هذا يتحدد في المقام الأول عن طريق الموضوع وعن طريق الإدراك لهذا الموضوع.

ويكفى هذا لوصف الموقف. ولنتجه الآن إلى توضيح هذه الظاهرة الفريدة والهامة. وأود أن أقدم لها - قبل هذا التوضيح - ملاحظة قصيرة عن المفاهيم المختلفة وأنواع القسيم التي تظهر هنا. فمن اللازم - بعد الذى قيل هنا - أن يفرق المرء إذن تفرقة دقيقة بين ثلاثة أشياء:

(١) يعنى أن ما يذكر هنا فى البند رابعاً لا يكون إلا تحت هذا البند، لأنه مترتب على ما ذكره قبل ذلك فى البنود الثلاثة.



أولاً: هناك شيء، أى موجود واقعى ذو قيمة - إيجابية أو سلبية - موصوف مثلًا بالخير أو الشر. وهذا الموجود الواقعى هو غى مثالنا الذى ذكرناه آنفاً - فعل القتل. ويتميز هذا الموجود الواقعى - الذى هو فى حالتنا الفعل - بصفة تجعله ذا قيمة.

الأمر الثانى: هو أن هذه الصفة تسمى «قيمة» بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة. ثالثاً: توجد هناك - كما سبق القول - علاقاتنا وردود الفعل عندنا بالإضافة إلى ذلك (أى بالإضافة إلى الشيء وقيمته) - أى نظرنا إلى القيم، وإرادتنا التى ترغب فى شيء أو التى تنفر من شيء إلخ.

وهذه الأمور الثلاثة لا يجور الخلط بينها، وذلك لأنها مختلفة اختلافاً تاماً وهى: حامل القيمة، والقيمة نفسها، والموقف الإنسانى إزاء القيمة.

٤- القيم الخلقية والجمالية والدينية:

وإذا كان الأمر يدور الآن حول القيم ذاتها فهناك فى المجال الروحى ثلاث مجموعات كبرى - على الأقل - من مثل هذه القيم، وهى التى يسميها المرء قيماً خلقية وجمالية ودينية. أما القيم الخلقية فهى - من بينها جميعاً - معروفة على أفضل وجه. وخصوصيتها تتمثل فى طلب للفعل - أى أنها تتضمن دائماً مطلباً يعبر عنه بـ «ينبغى أن يفعل» وليس فقط بـ «ينبغى أن يكون» مثل كل القيم الأخرى.

وأما القيم الجمالية - قيم الجمال والقبح، والأناقة والفظاظة، والنبل والركة والسمو إلخ - فينبغى أن تكون أيضاً معروفة معرفة جيدة. وخصوصيتها أنها تتضمن مطلباً يعبر عنه بـ «ينبغى أن يكون»^(١). ولا يعبر عنه بـ «ينبغى أن يفعل». فإذا رأى المرء منزلاً جميلاً مثلاً فإنه يرى أيضاً أنه ينبغى أن يكون هكذا. ولكن هذه القيمة (الجمالية) لا تحمل معها نداء لضميرنا - على الأقل ليس بطريق مباشر.

(١) هذا ينسحب طبعاً على القيم الإيجابية فقط مثل الجمال والركة والنبل إلخ، أما القيم السلبية مثل القبح والفظاظة إلخ فإنها من الناحية الجمالية «ينبغى ألا تكون».



وأخيراً فإن القيم الدينية من نوع آخر أيضاً. وهى معروفة جيداً للمتدينين من الناس - وكل منا مستدين بدرجة تقل أو تكثر بأية صورة من الصور. ولكن تحليل هذه القيم صعب جداً. ولا شك أنها تحدث فينا إحساساً بالوجل أو الرهبة، وفى الوقت نفسه إحساساً بالتسليم، وذلك مرتبط ارتباطاً مباشراً بمجموعة هائلة من الانفعالات الجمالية والخلقية. ولكن يبدو أن القيم الدينية ليست تابعة للقيم الخلقية أو القيم الجمالية. فمثلاً قتل الشخص لأمه يعد جريمة أى عملاً شريعياً من وجهة النظر الخلقية، ولكنه من وجهة النظر الدينية شىء آخر تماماً، إنه خطيئة أو ذنب.

وقد بحث الفلاسفة القيم الخلقية بحثاً عميقاً جداً؛ أما القيم الجمالية فقد حظيت بتحليل أقل كثيراً [من القيم الخلقية]، وأما القيم الدينية فلا زالت تنتظر عملاً تأسيسياً. فمثلاً ما هى القداسة؟ لقد كتب الفيلسوف الفرنسى الكبير لويس لافيل^(١) Louis Lavelle عن ذلك كتاباً جميلاً جداً بعنوان: «أربعة قديسون»، ولكنه لم يصل أيضاً فى التحليل إلى مدى بعيد.

٥- الاختلاف فى التقييم :

ونعود الآن إلى التوضيح. وهنا نجد فى مركز النقاش مسألة تفسير التحول فى التقييمات. وقد يظن أن التقييمات ثابتة، وأن قضيتنا عن الأم مثلاً قضية معترف بها دائماً وفى كل مكان. ولكن الحال ليس كذلك. فالتقييمات الخلقية - والتقييمات الجمالية والدينية على وجه الخصوص - مختلفة جداً فى مختلف الأزمان وفى مختلف الدوائر الحضارية. وقد قام مالىنوفسكى Malinowski - وهو أحد العلماء البولنديين فى علم الأجناس البشرية Ethnologie بإجراء بحوث فى أستراليا، وألف ذات مرة كتاباً مملوءاً بالمفاجآت عن الأخلاق الجنسية للمتوحشين هناك. وعندما يقرأ المرء هذا الكتاب فإنه حيثئذ يترك لديه انطباعاً كما لو أن الأمر

(١) لويس لافيل (١٨٨٣ - ١٩٥١) جرت العادة على إدراجها ضمن فلاسفة الوجود، وقد عد أيضاً واحداً من المثاليين، بل تعدى الأمر ذلك فوصف بأنه فيلسوف وجودى ماهوى، والواقع - كما يقول بوخينسكى - أنه يمكننا أن نضع فلسفته فى مكان وسط بين فلسفة الوجود وفلسفة الكينونة. أما هو فإنه يعتبر نفسه ميتافيزيقياً. وقد نشر لافيل مجموعة من المؤلفات من أهمها كتابه (فى الكينونة) الذى نشر فى عام ١٩٢٧ وكتابه (مقدمة فى الأنطولوجيا) الذى نشر فى عام ١٩٤٧. انظر الفلسفة الأوروبية المعاصرة لبوخينسكى، ص ٢١٤ وما بعدها).



- من الناحية العملية - هو أن كل ما يعتبر عندنا شرعيا وربما مقدسا يتم تقييمه فى مكان آخر على أنه شر وجرم. وأما فيما يختص بالقيم الجمالية فمن المعروف يقينا أن النساء اللاتى هن فى نظرنا قبيحات يعتبرن فى نظر قبائل معينة من الزوج على درجة رائعة من الجمال. فالتقييمات إذن تبدو أمرا نسبيا إلى أقصى حد.

ولتفسير هذا الموضوع توجد هناك على وجه الخصوص نظريتان فلسفيتان كبيرتان: فهناك من ناحية النظرية الوضعية، ومن ناحية أخرى النظرية المثالية - والمثالية هنا مأخوذة بأوسع المعانى لهذه الكلمة.

٦- النظرية الوضعية :

فالنظرية الأولى - والتي يمثلها التجريبيون الإنجليز على وجه الخصوص - تزعم أن النسبية والتحول فى التقييمات يجب أن تفسر عن طريق ذات النسبية وذات التحول فى القيم نفسها. فالقيم عند هؤلاء المفكرين ليست شيئا آخر غير ما يترسب من التقييمات. وقد تعود الناس لسبب أو لآخر - وفى الغالب لأسباب نفعية - أن يقيموا على هذا النحو أو ذاك، وحيثذ يكونون لأنفسهم قيما مطابقة (للتقييمات). فإذا تغير الوضع ولم تعد الأمور والأعمال المتعلقة بذلك نافعة فحيثذ تتغير القيم أيضا. وبتطبيق هذا التفسير على المثال الذى معنا يقول الوضعيون: إن قتل الشخص لأمه فى نطاق حضارتنا ضار من الناحية الاجتماعية؛ وذلك لأن الأم أولا: ضرورية لتربية الطفل؛ وثانيا: ربما تستطيع أن تنجب أطفالا آخرين. ولكن فى وسع المرء أن يتصور حضارة أخرى يكون الأمر فيها مختلفا - حضارة تربي فيها الأطفال مثلا فى مؤسسات حكومية فقط - أو حضارة يتم فيها إنتاج الأطفال - كما فى رواية ألدوس هكسلى^(١). Aldous Huxley المشهورة - بطريقة تركيبية فى مصانع خاصة حيث لا تكون هناك حاجة للأمهات كأمهات. وفى مثل هذه الحضارة ربما تكون قضيتنا غير سارية لأنها لم تعد نافعة. وحيثذ يمكن أن يكون قتل الشخص لأمه المقترح من جانب كارل عملا «طيبا» لا غبار

(١) ألدوس هكسلى (١٨٩٤ - ١٩٦٣): أديب إنجليزى. وروايته المشار إليها هى رواية (عالم جميل جديد).



عليه من الناحية الخلقية. ويكفى هذا لتوضيح مذهب الوضعيين، ومن الطبيعي أنهم يزعمون أيضا أن القيم أمور واقعية، أى مواقف معينة للإنسان.

٧- النظرية المثالية :

ولكن المثاليين لا يشعرون بأنهم قد أفحموا بهذه الحجج. إنهم يعترفون بأن تقييماتنا تتغير وأن كثيرا مما يعتبر هنا خيرا يعتبر فى مكان آخر شرا. ولكنهم يقولون: إن هذا أمر لا يصدق فقط فى حالة القسيم. فقد كان لدى قدماء المصريين - على سبيل المثال - قاعدة لحساب سطوح المثلثات، وقد اتضح من وجهة نظر علم الهندسة اليوم خطأ هذه القاعدة، وقد استخدم قدماء المصريين هذه القاعدة مئات السنين. فهل يبرهن هذا على أن هناك على ظهر الأرض قاعدتان صحيحتان لحساب سطوح المثلثات؟ يقول المثاليون: لا. إنه يبرهن فقط على أن الناس فى ذلك الوقت لم يكونوا قد عرفوا القاعدة الصحيحة. وبالمثل فى مجال القيم أيضا؛ وذلك لأن التقييم - أى نظرتنا العقلية المباشرة للقيم وانفعالنا بها - شىء آخر تماما غير القيم ذاتها. فالتقييمات متغيرة ونسبية ودائما متقلبة، ولكن القيم نفسها خالدة وثابتة. فإذا سأل المرء عن السبب الذى يجعل المثاليين يدعون ذلك فإنهم (أى المثاليين) يجيبون بمثل ما أجاب به لودفيج على كارل (فى المثال الذى سبق ذكره): «إن هذا أمر واضح وبديهي». فإن المرء إذا عرف ذات مرة ما هى الأم فلا يمكن أن يكون لديه أدنى شك فى أن قتل الشخص لأمه يمثل دائما جريمة من الجرائم وسيظل كذلك. ومن ينكر هذا فهو أعمى فى هذا المقام. فكما يوجد هناك أناس مصابون بعمى الألوان يوجد هناك أيضا أناس مصابون بعمى القيم.

وقد تطورت هذه النظرية - التى ترجع فى أساسها إلى أفلاطون - تطورا رائعا فى القرن الحالى على يد أعظم الأخلاقيين فى العصر الحديث وهو الفيلسوف الألمانى الكبير ماكس شيلر^(١). Max Scheler. وينبغى على كل من يشتغل بهذه

(١) ماكس شيلر (١٨٧٤ - ١٩٢٨) كان أبرز المفكرين الألمان فى عصره، وقد تعددت اهتماماته الفكرية، فبجانب اهتمامه البالغ بعلم الأخلاق اهتم أيضا بفلسفة الدين وعلم الاجتماع وبقضايا فكرية أخرى، وكان أحد الذين مهدوا السبيل لعلم الإنسان الفلسفى. وقد تأثر شيلر بفلسفة هوسرل، ونقل هذه الفلسفة الى مجالات الأخلاق وفلسفة الحضارة وفلسفة الدين. وأهم مؤلفاته كتاب (المذهب الصورى فى الأخلاق وأخلاق الموضوع التقييمية) الذى صدر فى الفترة من عام ١٩١٣ الى عام ١٩١٦.



المسائل أن يكون قد قرأ شيلر؛ وقد يرفض المرء حينئذ نظرياته - ولكن الحديث عن القيم بدون معرفة هذا المفكر الكبير يعتبر فى نظرى أمراً غير مقبول.

٨- محدودية إدراك القيم :

ويؤكد ماكس شيلر وغيره من الفلاسفة المثاليين باستمرار أن التحول والتغيير فى مجال التقسيمات أعظم بكثير من التحول والتغيير فى أى مجال فطرى آخر. وذلك يرجع إلى ما يأتى :

أولاً: إن مجال القيم مجال كبير وغنى جداً ولا يمكن لإنسان أن يستقصيه تمام الاستقصاء. أجل، فلا يمكن أيضاً لإنسان أن يدرك إدراكاً كاملاً قيمة واحدة فقط من القيم. وإذا كان المسيح يقول فى الإنجيل: ليس هناك أحد صالح إلا الله^(١)، فإن من بين المقصود بذلك هو أن كائناً لا متناهيًا وروحاً مقدساً قداسة لا متناهية هو وحده فقط الذى يستطيع أن يحيط إحاطة كاملة بأى قيمة من القيم. أما نحن البشر فإننا نرى القيم رؤية جزئية فقط، ودائماً رؤية سطحية ومن جانب واحد. وهذه نظرية لها أهمية عملية كبيرة للحياة. إذ أنه يترتب على ذلك أنه لا يوجد هناك شخصان يكون لديهما نفس الإدراك أو النظرة العقلية لقيمة من القيم. فهناك شخص يرى قيمة من القيم رؤية أفضل (من غيره) - مثل قيمة الشجاعة - وشخص آخر يرى قيمة أخرى رؤية أفضل (من غيره أيضاً) - مثل قيمة الصلاح أو الطهر. ويترتب على ذلك أنه لا ينبغي أن نصف إنساناً بالجنون إذا لم نفهم تصرفه. فربما يكون بطلاً أو قديساً أو عبقرياً، والأمر الذى يؤسف له هو أن تفهم هذه الحقيقة البسيطة ليس متشراً إلا فى أضيق الحدود. وإن أفضل الناس، أى هؤلاء الذين كانت لديهم القدرة على إدراك القيم أوضح إدراك - قد طوروا بانتظام من جانب الجماهير العمياء. ولكن تقدم البشرية يعتمد بوجه خاص على هؤلاء الناس الفضلاء الذين يستطيعون أن يدركوا [القيم] إدراكاً أفضل (من غيرهم).

(٢) راجع الإنجيل متى ١٩ / ١٧ فقد ورد فيه على لسان المسيح قوله: «ليس أحد صالحاً إلا واحد وهو الله»، وقد ورد هذا القول أيضاً فى الإنجيل مرقس ١٠ / ١٨.



ولكن هذا (الذى قلناه) ليس إلا جانباً واحداً من جوانب هذا التحول.

ثانياً: إن إدراك القيم لا يعتمد على الموهبة فحسب، بل يعتمد بوجه خاص على الإرادة. فالإنسان المستقيم جداً يرى [القيم] رؤية أكثر وضوحاً من إنسان آخر أقل منه استقامة - فهو يرى صحة أو عدم صحة فعل من الأفعال فى هذا المجال رؤية أفضل (من غيره)، ولذلك يحدث أيضاً أن يكون هناك إنسان أكثر موهبة وأكثر علماً من إنسان آخر، (ورغم ذلك) يكون متخلفاً عن هذا الإنسان الأخير بمراحل بالنسبة لمجال قيمة من القيم. أجل، إنه يمكن أن يكون وحشياً تماماً من هذه الناحية بالنسبة لمجال معين من مجالات القيم.

٩- وجهة نظر المؤلف :

وهكذا يترى النزاع الكبير بين الوضعيين والمثاليين. أما رأى الشخصى فى هذا الموضوع فأذكره لكم فيما يلى:

إن المذهب الوضعى - فى رأى - لا يقوم على أساس متين، إنه يقوم - كما يبدو لى - على الخلط بين التقييمات والقيم، أى الخلط بين نظرتنا العقلية للقيم وانفعالاتنا بها وبين القيم ذاتها. أما كل تلك الوقائع التى أتى بها المذهب الوضعى فيمكن أيضاً تفسيرها من وجهة نظر المذهب المثالى. وفوق ذلك فإن المذهب المثالى ليس مضطراً - مثل المذهب الوضعى - إلى إنكار بدهة القيم ووضوحها المباشر. وهذا هو الأمر الأول.

ويتصل بذلك أيضاً (أمر آخر وهو) أنى أرى القيم كأشياء مثالية. فهى ليست أجزاء أو رواسب لنشاطنا العقلى. ولكنى لا أريد أن أنقل القيم إلى أية سماء أفلاطونية. إنها تقوم فى عقولنا فقط - تماماً مثل القوانين الرياضية. إن العالم لا يوجد فيه إلا أشياء فردية فقط، أى أشياء فردية واقعية.

ولكن - وهذا هو الأمر الثالث - يوجد هناك فى العالم أساس معين للقيم. فما هو هذا الأساس؟ أنا شخصياً لا أرى هنا إلا إجابة واحدة ممكنة فقط وهى أن القيم تتأسس على العلاقة بين الإنسان والأشياء. (١)

(١) لم يوضح لنا المؤلف هنا لماذا ينبغى أن تؤسس القيم على العلاقة بين الإنسان والأشياء، ورغم أننا لانتظر من المؤلف فى هذا الكتاب الصغير أن يوفى كل مسألة حقها إلا أنه ذكر بعد ذلك مثالا لا يوضح الفكرة التى يقصدها. ونحن نميل فى هذه المسألة إلى الأخذ برأى مخالف لفكرة المؤلف =



فلماذا توجد هناك مثلاً قيمة محبة الوالدين؟

إن ذلك يرجع إلى أن البناء الجسمي والعقلي للإنسان يحتم أن يحب الطفل الوالدين، وأن يطيعهما حتى يتربى كإنسان. فلو كان البناء الإنساني شيئاً آخر لكان لدينا أيضاً حيثثد نظريات جمالية أخرى وأخلاقيات أخرى. فهل يترتب على ذلك أن تكون القيم متغيرة^(١)؟

إن الإجابة على ذلك بنعم وبلا. فالإجابة بنعم من حيث أن الإنسان نفسه متغير، وبلا من حيث ما فيه من بناء أساسى ثابت. ولكن الحال هو أن لدينا كلا الأمرين: فالتفاصيل تتغير ولكن الأساس يبقى. ولهذا فإن القيم الأساسية غير متغيرة. وطالما يظل الإنسان إنساناً فإنه لا يمكن لأحد ولا لله أيضاً^(٢) أن يغير من ذلك شيئاً - فقتل الشخص لأمه سيعتبر بالنسبة له دائماً جريمة من الجرائم. والذي يحدث فقط هو أن الإنسان يصير أعمى بالنسبة لقيم معينة.

= فالقيم لا تتأسس على العلاقة بين الإنسان والأشياء، وإنما تتأسس على العلاقة الفريدة بين الإنسان والإنسان، هذه العلاقة التى هى علاقة بين حريات، فالشخص - كما يقول الأستاذ لاوت R. Lauth أستاذ الفلسفة فى جامعة ميونيخ - هو حرية معقولة، وهذه الحرية تكون ممكنة ومحددة وذات قدرة على الكمال عن طريق حرية معقولة أخرى. فالقيمة الخلقية فى تحقيقها هى بالضرورة قيمة بين أشخاص. فالحب والاحترام والعدالة والصدق تتطلب فى تحقيقها علاقة بين إرادتين حرتين، والأخلاق فى جوهرها مؤسسة على العلاقة بين الأشخاص، انظر فى ذلك:

R. Lauth, Ethik. Stuttgart. 1969. P. 63, 67.

(١) يرى ماكس شيلر أن القيم ليست نسبية، بل مطلقة بالمعنى المزودج لهذه الكلمة: فمحتواها ليس مجرد علاقة، لأن القيم تنتمى إلى مقولة الكيفية، وفضلاً عن ذلك فالقيم غير قابلة للتغير. أما الذى ينظر إليه على أنه نسبي فهو مدى معرفتنا بهذه القيم. وقد هاجم شيلر هجوماً عنيفاً مختلف ضور المذهب النسبي خصوصاً فى مجال الأخلاق. وقد قام شيلر على التوالى بدراسة مذهب اللاتية الذى يرجع القيم إلى الإنسان، ومذهب النسبية الذى يعزوها إلى الحياة أو ينظر إليها على أنها نتيجة لضرورات تاريخية. وفى هذا الصدد يكشف المراء تنوعاً فى درجة الإحساس بالقيم وبالتالى فى درجة معرفتها، ويكتشف تنوعاً فى درجة إصدار الأحكام المتعلقة بالقيم، وتنوعاً بين أنماط القوانين الأخلاقية الخاصة بمفاهيم الخير التى هى محل بحث علم الأخلاق العملى الذى يتعلق بقيمة السلوك الإنسانى. وأخيراً يكشف المراء تنوعاً داخل الأخلاق المتداولة والقائمة فى إطار تقليدى. وكل ذلك ينظر إليه على أنه تغير مستمر لا يمس الأخلاق فى حد ذاتها. فالقيم يمكن أن تدرك بدرجة تقل أو تكثر، ويمكن تمثلها أو صياغتها فى شكل أو آخر، ولكن القيم تظل فى حد ذاتها مطلقة وثابتة. (انظر الفلسفة الأوروبية المعاصرة لبوخينسكى ص ١٥٤ وما بعدها).

(٢) قارن أيضاً رأى المعتزلة (وعلى وجه الخصوص رأى إبراهيم النظام) فى القول بأن الله لا قدرة له =



وبهذا الذى تبين لنا نكون قد اقتربنا من الحدود بين الفلسفة النظرية التى تريد أن تفهم فقط وبين الفلسفة العملية التى تعلمنا ماذا يجب أن نفعل . وفى النهاية يصح لى أن أذكر من هذه الفلسفة العملية أحد الحقائق التى تبدو لى رئيسية بالنسبة للحياة الإنسانية: إن ما ينبغى أن نرغب فيه بالنسبة للعقل فى هذه الحياة أكثر من أى شىء آخر هو النور، أى تفهم القيم والقدرة على تحقيق هذه القيم .

= على فعل شىء يقتضى النقص ويناقض كمال ذاته . فالله لا يوصف عنده بالقدرة على الشرور، فإنه لما كان القبح صفة ذاتية للقيح، وهو المانع من إضافة الشر إلى الله فعلا، ففى تجويز وقوع القبح منه قبح أيضا (راجع تعليق د. أبو ريده فى كتاب تاريخ الفلسفة فى الإسلام لديبور ص ١٠١ - القاهرة ١٩٥٧)



الفصل السابع الإنسان



١- ما هو الإنسان :

نريد الآن أن نتأمل فى الإنسان. وفى هذا المجال توجد مشكلات فلسفية كثيرة جداً لدرجة أننا لا نستطيع أن نذكرها جميعاً. ولهذا فلإن تأملنا هنا سيتعلق بالضرورة ببعض هذه المشكلات فقط. وسنوجه لأنفسنا بوجه أخص - مع المفكرين الكبار فى الماضى والحاضر - السؤال التالى: ما هو الإنسان؟ ماذا أكون أنا فى الحقيقة؟

وسيكون من الأفضل لو بدأنا - كما هو الحال دائماً - بتقرير صفات الإنسان التى لا مجال للشك فيها. ويمكن للمرء أن يأتى بذلك تحت عنوانين رئيسيين:

أولاً: الإنسان حيوان. وثانياً: الإنسان حيوان من نوع خاص وفريد تماماً.

٢- الإنسان والخصائص الحيوانية :

فالإنسان إذن - على وجه الخصوص - حيوان، وله كل علامات الحيوان. إنه كائن حى، له حواس، ينمو ويتغذى ويتحرك ولديه دوافع قوية - مثل دافع حب البقاء ودافع القتال والدافع الجنسى وغير ذلك، تماماً مثل الحيوانات الأخرى. صحيح أن الشعراء قد امتدحوا - فى كثير من الأحيان - المشاعر الإنسانية بلغة رائعة. ولكنى أعرف بعض الكلاب الذين تبدو لى مشاعرهم أجمل وأعمق بكثير من مشاعر بعض الناس. وربما يكون الأمر مؤلماً، ولكن يجب أن يعترف المرء بأننا ننتمى إلى نفس الأسرة، وأن الكلاب مثلاً والأبقار تعد شيئاً يشبه إخوتنا وأخواتنا الصغار. ولكى نفهم ذلك فإننا لسنا بحاجة إلى الرجوع إلى نظريات العلماء فى التطور التى تقول إن الإنسان وإن يكن غير منحدر من قرد - كما يقال فى كثير من الأحيان - إلا أنه بالرغم من ذلك ينحدر من حيوان. أما أنه حيوان فذلك أيضاً أمر واضح بدون الرجوع إلى علم الحيوان.



ولكن الإنسان حيوان غريب . فلديه الكثير مما لا نجده إطلاقاً عند الحيوانات الأخرى أو نجد عندها منه آثاراً ضئيلة فقط . والأمر الذى يسترعى الانتباه بوجه خاص هو أن الإنسان من وجهة النظر البيولوجية ليس له فى حقيقة الأمر الحق فى أن يخضع كل عالم الحيوان ويسوده، وليس له الحق أيضاً فى أن يعيش كأقوى طفيلي على الطبيعة مستفيداً منها كما يفعل فى الواقع . وذلك لأنه حيوان بائس . فقوة إبصاره رديئة وحاسة الشم لديه محدودة جداً وسمعه قاصر، وتلك هى علاماته المميزة بالتأكيد . فالأسلحة الطبيعية كالمخالب مثلاً تكاد أن تكون معدومة لديه تماماً، وقوته [الجسمية] ليس لها وزن كبير، فهو لا يستطيع أن يمشى أو يسبح بسرعة (مثل بعض الحيوانات). ويضاف إلى ذلك أنه [يولد] عارياً تماماً، الأمر الذى يجعل تعرضه للموت من البرد أو الحر أو ما شاكل ذلك أسهل بكثير من تعرض غالبية الحيوانات . فلم يكن له الحق فى الوجود من وجهة نظر علم الحياة، وكان ينبغي أن ينقرض منذ زمن طويل كما انقرضت أنواع أخرى كثيرة من الحيوانات البائسة .

ولكن الأمر قد أصبح غير ذلك تماماً . فالإنسان سيد الطبيعة، وقد قضى ببساطة على سلسلة من أخطر الحيوانات وقبض على أنواع أخرى وجعل منها رقيقاً لخدمته، وغير وجه الأرض؛ ويكفى أن يلقي المرء نظرة على سطح الأرض من طائرة أو من فوق جبل ليرى كيف قلب الإنسان كل شئ رأساً على عقب وغيره تغييراً كبيراً . وقد بدأ الآن فى الاشتغال بالعوالم البعيدة عن الأرض . وليس هناك حديث عن انقراض النوع الإنسانى . وأكثر ما يخشى منه هو تكاثر هذا النوع بدرجة كبيرة .

٣- دور العقل الإنسانى :

فكيف كان ذلك ممكناً؟ إننا جميعاً نعرف الإجابة على ذلك: (لقد أصبح ذلك ممكناً) بواسطة العقل . فالإنسان رغم أنه ضعيف إلا أنه يملك سلاحاً زهياً: إنه ذكاؤه . فالإنسان - بدون وجه للمقارنة - هو أعظم ذكاء من أى حيوان آخر بما فى ذلك أرقى الحيوانات أيضاً . صحيح أننا نجد قدراً معيناً من الذكاء لدى القردة والقطط والأفيال أيضاً . ولكن ذلك شئ ضئيل بالمقارنة بما يملكه الإنسان وبما يملكه أيضاً أكثر البشر بساطة . وهذا يوضح انتصاره على وجه الأرض .



ولكن ذلك ليس إلا إجابة مؤقتة وسطحية. فالإنسان يبدو أنه ليس فقط أكثر ذكاء من باقى الحيوانات الأخرى، بل إن ذكائه أيضا ذكاء من نوع آخر، أو كما يحلو لنا أن نعبر [عن هذه الحقيقة].

٤- خصائص فريدة للإنسان :

ويتضح ذلك من أن الإنسان، والإنسان وحده، لديه مجموعة من صفات فريدة. وأكثر ما يلفت النظر من هذه الصفات هى الصفات الخمسة التالية: التقنية، والتراث، والتقدم، والقدرة على التفكير تفكيراً يختلف اختلافا تاماً عن تفكير الحيوانات الأخرى، وأخيراً التأمل Reflexion (بمعنى الرجوع والانعكاس على الذات).

أ - التقنية :

فلنتحدث أولاً عن التقنية: تتمثل التقنية أساساً فى استخدام الإنسان لآلات معينة من صنعه. وبعض الحيوانات الأخرى تفعل أيضاً شيئاً شبيهاً بذلك - فالقرد مثلاً شغوف باستخدام العصا. ولكن إنتاج الآلات المعقدة المحددة الأهداف عن طريق عمل طويل وشاق هو عمل إنسانى خالص.

ب - التراث :

ولكن التقنية ليست هى الشيء الفريد الوحيد لدى الإنسان. فقد كان من الممكن ألا تتطور أبداً إذا لم يكن الإنسان فى الوقت نفسه كائناً اجتماعياً، وكلمة اجتماعى هنا مأخوذة بما لها من معنى خاص. فنحن فى الحقيقة نعرف أيضاً حيوانات أخرى اجتماعية - فمثلاً يشكل النمل والنمل الأبيض تنظيمًا اجتماعياً رائعاً. ولكن الإنسان اجتماعى بطريقة أخرى تختلف عنهما. فهو ينمو فى المجتمع عن طريق التراث. وهذا التراث ليس فطرياً فيه وليست له أية صلة بغرائزه - فهو يتعلمه. وهو يستطيع أن يتعلمه لأن الإنسان، والإنسان وحده، لديه لغة معقدة. والتراث وحده كان يكفى لتميز الإنسان تماماً عن سائر الحيوانات الأخرى.

ج - التقدم :

وبفضل التراث يتقدم الإنسان. فهو يتعلم أكثر وأكثر. ولكن الذى يتعلم ليس فرداً واحداً فقط - فهذا أمر يحدث أيضاً عند الحيوانات الأخرى، بل الذى



يتعلم هو الإنسانية، أى المجتمع. والإنسان مخترع. ففى حين أن الحيوانات الأخرى توصل لبعضها من جيل إلى جيل ما تعلمته بدون تغيير فلإن كل جيل عندنا يعلم أكثر من سابقه - أو على الأقل يستطيع أن يعلم أكثر من سابقه - . وفى كثير من الأحيان تحدث تجديدات كبيرة جداً فى داخل الجيل الواحد. وقد رأينا مثل ذلك فى حياتنا نحن. والأمر الذى يلفت النظر أكثر من ذلك هو أن هذا التقدم كما يبدو ليست له إلا علاقة ضئيلة بالتطور البيولوجى. فمن الناحية البيولوجية لانكاد نختلف عن اليونان القدماء، ولكننا نعلم - بدون وجه للمقارنة - أكثر منهم.

د - التجريد :

ولكن يبدو كما لو أن كل ذلك - التقنية والراث والتقدم - يعتمد على شىء رابع، أى يعتمد على ما يتمتع به الإنسان من المقدرة الخاصة على التفكير تفكيراً يختلف عن تفكير سائر الحيوانات الأخرى. وليس من السهل إجمال هذا «الاختلاف» فى تفكير الإنسان فى صيغة قصيرة، وذلك لأنه متعدد الجوانب. فالإنسان لديه قدرة على التجريد، وفى حين أن الحيوانات الأخرى تفكر دائماً بالإضافة إلى الخاص أى بالإضافة إلى المعين أو المحدد فلإن الإنسان قادر على التفكير على نحو عام. وهو مدين لهذه المقدرة بأعظم المكاسب التى حققتها تقنيته؛ وليفكر المرء مثلاً فى الرياضة التى هى أهم أداة من أدوات العلم. ولكن التجريد لا يتعلق فقط بالعام، إنه يتعلق أيضاً بالأشياء المثالية مثل الأعداد والقيم. ويتصل بذلك يقيناً ما يبدو من أن الإنسان لديه استقلال فريد تماماً عن قانون المنفعة البيولوجى الذى يسود عالم الحيوان. وسأذكر هنا أمرين فقط من الأمور التى تلفت النظر كثيراً جداً كمثال لهذا الاستقلال : هذان الأمران هما العلم والدين. فالشئ الذى يعرفه الحيوان مرتبط دائماً بغرض، إنه يرى ويفهم ما هو نافع له أو لنوعه فقط. فتفكيره تفكير عملى بالكلية. ولكن الأمر غير ذلك عند الإنسان. إنه يبحث أيضاً فى الأشياء التى لا يمكن أن يكون لها غرض عملى على الإطلاق - يبحثها من أجل العلم فقط. فلديه القدرة على العلم الموضوعى، وقد أقام بالفعل صرح هذا العلم.

ولعل الأغرب من ذلك هو دينه. فإذا رأينا أن الكروم التى يمكن أن تزدهر



ازدهاراً عظيماً جداً على الشاطئ الجنوبي للبحر الأبيض المتوسط لا تزرع هناك إلا في نطاق ضيق جداً وذلك لأن سكان هذه المنطقة من المسلمين، وعلى العكس من ذلك تزرع الكروم على نطاق أوسع في بلاد مسيحية على ضفاف نهر الراين، أو حتى في النرويج في ظروف أقل ملاءمة ولا مجال لمقارنتها بالظروف المشار إليها، وإذا ما شاهدنا المستعمرات الكبيرة في الصحراء حول أماكن الحج البوذية أو المسيحية - فإننا حينئذ يجب أن نقول لأنفسنا: إن هذا أمر ليس له أى معنى اقتصادى أو بيولوجى، ولا معنى له من وجهة النظر الحيوانية البحتة. ولكن الإنسان يستطيع القيام بمثل هذه الأشياء لأنه مستقل بدرجة كبيرة عن القوانين البيولوجية لعالم الحيوان. أجل، إن هذا الاستقلال يمتد إلى ما هو أبعد من ذلك. فكل واحد منا لديه وعى مباشر بأنه حر - ويبدو كما لو أن الإنسان قد استطاع - على الأقل في بعض اللحظات - أن يتغلب على قوانين الطبيعة.

هـ - القدرة على التأمل :

ولكن يتصل بذلك شىء آخر. وهو أن الإنسان لديه القدرة على التأمل، ولعل هذا يعد أهم شىء لديه على وجه الخصوص. فالإنسان لا يتجه [بفكره] إلى العالم الخارجى فحسب كما هو الحال على ما يبدو لدى سائر أنواع الحيوانات الأخرى. إنه يستطيع أن يفكر فى ذاته، وهو قلق على نفسه - ويسأل عن معنى حياته. ويبدو أنه الحيوان الوحيد الذى هو على وعى تام بأنه لا بد أن يموت. فإذا راعى المرء كل خصوصيات الإنسان هذه فلن يعجب من أن مؤسس فلسفتنا الغربية أفلاطون قد انتهى (فى فلسفته) إلى أن الإنسان شىء مختلف عن كل الطبيعة. فالإنسان، أو بالأحرى هذا الذى يجعله إنساناً - أى النفس والروح أو العقل - كائن فى العالم بلا ريب ولكنه لا يئتمى إلى العالم. إنه يرتفع فوق كل الطبيعة.

٥- علاقة الجسم بالعقل :

ولكن هذه الخصوصيات المشار إليها لا تشكل إلا أحد جوانب الإنسان فقط، فقد سبق أن قلنا إن الإنسان - فى الوقت نفسه - حيوان حقيقى تماماً. والأهم من ذلك هو أن الجانب الروحى فى الإنسان مرتبط ارتباطاً وثيقاً بهذا الجانب الحيوانى الخالص، أى بالجانب الجسمى. ويكفى (أن يحدث) أقل شىء من الاضطراب فى المخ لكى يشل فكر أعظم العبقريات؛ وفى كثير من الأحيان يكون



فى مقدور نصف لتر من الكحول أن يحول أمكر الشعراء إلى حيوان متوحش . ولكن الجسم بأحداثه الفسيولوجية وكذلك الحياة الغريزية الحيوانية شىء مختلف عن العقل والروح لدرجة تفرض طرح السؤال التالى : كيف يمكن أصلا أن يكون بينهما مثل هذا الارتباط ؟ وهذه هى المسألة الرئيسية لعلم الإنسان الفلسفى أو ما يطلق عليه اسم الأنثربولوجيا .

وهناك إجابات مختلفة على هذا السؤال . وأقدم هذه الإجابات وأبسطها يقوم فى إنكار وجود أى شىء آخر فى الإنسان غير البدن والحركات الآلية لجزئيات الجسم . وهذا الحل هو حل المذهب المادى المتطرف . والذين يتبنونه اليوم من الندرة بمكان وذلك لأسباب من بينها هذا الاعتراض الذى وجهه الفيلسوف الألمانى العظيم ليبنتز ضد هذا الحل .

فقد قال ليبنتز^(١) : ليتصور المرء أن المخ قد كبر حجمه كثيراً لدرجة تسمح للمرء بالتحرك فى داخله كما لو كان يتحرك فى داخل طاحونة . إننا فى هذه الحالة لن نصادف فيه إلا حركات لأجسام مختلفة ، ولكننا لن نصادف فيه إطلاقاً شيئاً يشبه فكرة من الأفكار^(٢) . وإذن يجب أن تكون الفكرة وما يماثلها شيئاً مختلفاً تماماً عن الحركات البسيطة للأجسام ، ومن الطبيعى أنه يمكن أن يقال أيضاً إنه ليس هناك إطلاقاً أفكار ولا عقل أو وعى ؛ ولكن من الواضح أن هذا القول خطأ لدرجة أن الفلاسفة لم يعتادوا أن يأخذوا مثل هذا الزعم مأخذ الجد .

وعدا هذه المادية المتطرفة توجد هناك أيضاً مادية أخرى معتدلة تذهب إلى القول بوجود عقل أو وعى ، ولكن هذا العقل ليس إلا وظيفة من وظائف البدن فحسب - وظيفة تختلف عن مثيلتها فى الحيوانات الأخرى من حيث الدرجة فقط .

(١) هو جوتفريد فلهلم ليبنتز (١٦٤٦ - ١٧١٦) كان صاحب عقلية نادرة وخلاقة فى شتى المجالات : فى الرياضة اكتشف حساب الفوارق وفى علم الطبيعة كان أول من تحدث عن قانون بقاء الطاقة وفى المنطق يعد إلى اليوم من مؤسسى المنطق الحديث وفى علم النفس اكتشف اللاشعور ، وله بالإضافة إلى ذلك أعمال مبتكرة فى علوم اللاهوت والاقتصاد والسياسة والتاريخ والقانون . وفوق كله كان فيلسوفاً عظيماً . وهو صاحب مذهب الذرات الروحية (المونادولوجيا) وقال بالتناسق الأروى .

راجع ص ١٣٥ من الجزء الثانى من كتاب تاريخ الفلسفة لمولف Hirschberger وانظر كتابنا : تمهيد للفلسفة ص ٢٥٧ - ٢٦٩

(٢) انظر أيضاً كتاب المونادولوجيا لليبنتز ص ١٢٦ فقرة ١٧ . ترجمة د. عبد الغفار مكاوى . دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة ١٩٧٤ .



وهذه النظرية يجب أن تؤخذ بجدية أكثر (من سابقتها).

وهي نظرية قريبة الصلة باتجاه ثالث ندين فيه بالفضل لأرسطو، وهو اتجاه يبدو أنه يجد اليوم تأييداً قوياً من جانب العلم. وهذا الاتجاه يختلف عن النوع الثانى من المادية المشار إليه فى نقطتين :

فهو يذهب أولاً إلى القول بأنه لا معنى لأن نضع الوظائف العقلية على وجه واحد فى مقابل البدن. فالإنسان - كما يرى أرسطو - هو كل، وهذا الكل له وظائف مختلفة : جسمية بحتة ونباتية وحيوانية، وأخيراً وظائف عقلية أيضاً. وهى كلها ليست وظائف للبدن ولكن للإنسان أى للكل.

ويمثل الفارق الثانى فى أن أرسطو يرى - ومعه أفلاطون - فى الوظائف العقلية للإنسان شيئاً له خصوصية تامة لا توجد فى الحيوانات الأخرى.

وأخيراً يذهب أفلاطونيون محافظون - ومثل هؤلاء لا نعدمهم اليوم أيضاً - إلى القول بأن الإنسان - كما عبر عن ذلك أحد الخصوم الخبيثاء - هو ملك يسكن فى ماكينة، أى عقل خالص يحرك ميكانيكية بحتة. وعلى ذلك فإن هذا العقل - كما سبق القول - يتصور على أنه شىء مختلف تماماً عن كل شىء آخر فى العالم. ولم يكن الفيلسوف الفرنسى ديكارت هو وحده الذى يتمسك بهذه النظرية، بل هناك أيضاً كثيرون من الفلاسفة الوجوديين المعاصرين يتمسكون بها فى صور مختلفة. فالإنسان - فى رأيهم - ليس هو الكل وإنما هو العقل وحده أو الوجود Existenz كما يقال ذلك كثيراً فى هذه الأيام.

فالأمر يدور هنا فى الحقيقة - كما هو واضح - حول مسألتين: [الأولى هى مسألة] ما إذا كان يوجد فى الإنسان شىء آخر جوهرى لا يوجد فى باقى الحيوانات. [والثانية هى] كيف تكون علاقة هذا الشىء بالنسبة للأجزاء الأخرى المكونة لطبيعة الإنسان؟

٦- معنى الإنسان :

ولكن لا تزال هناك مسألة أساسية أخرى تتعلق بالإنسان عبرت عنها بقوة فلسفة العقود الأخيرة - ونعنى بهذه الفلسفة ما يسمى بفلسفة الوجود الإنسانى والوجودية. فقد نظرنا فى خصائص مختلفة للإنسان وكلها تمنحه كرامة معينة وقوة، وبفضلها سما الإنسان على كل الحيوانات الأخرى. ولكن الإنسان ليس ذلك فقط. إنه أيضاً - وبفضل نفس الصفات - شىء غير كامل، وقلق وفى حقيقة



الأمر بائس. فالكلب أو الحصان يأكل وينام ويكون سعيدا، والحيوانات لا تحتاج أبدا إلى شيء أكثر من إشباع دوافعها. ولكن الأمر غير ذلك بالنسبة للإنسان: إنه يخلق لنفسه باستمرار حاجات جديدة ولا يشبع أبدا. وإحدى مخترعاته الفريدة - على سبيل المثال - هي النقود التي لا يشبع منها أبدا. ويبدو الأمر كما لو أنه يحتاج أساسا احتياجا تاما إلى تقدم لا نهاية له، وكما لو أنه لا يمكن أن يرضيه إلا اللامتناهى.

ولكن الإنسان فى الوقت نفسه - وهو وحده فقط كما يبدو - على وعى بتناهيته، وعلى وعى بموته على وجه الخصوص.

وهاتان الصفتان معا^(١) تكونان توترا يتسبب فى أن الإنسان ييذو كلغز مثير للأسى. إنه يبدو موجودا من أجل شيء لا يستطيع أبدا أن يبلغه: فما هو إذن معنى الإنسان، وما هو معنى حياته؟

لقد حاولت الخيرة من بين مفكرينا الكبار منذ أفلاطون حل هذا اللغز. واقترحوا علينا على وجه الخصوص ثلاثة حلول كبرى.

أ - الفرد والمجتمع :

فالحل الأول: الذى انتشر انتشارا كبيرا فى القرن التاسع عشر - يقوم على الادعاء بأن إشباع دافع اللانهاية عند الإنسان يكون بأن يعتبر نفسه متحدا مع شيء آخر أكبر منه - وبوجه أخص مع المجتمع - ويقول هؤلاء الفلاسفة [الذين يتبنون هذا الرأى] إنه لا أهمية لكونى يجب أن أتألم وأن أفسل وأن أموت - فالإنسانية والكون سيستمران. وسيتحتم علينا أن نتحدث عن هذا الحل فيما بعد^(٢). وهنا ينبغى أن يقال فقط إن هذا الحل يبدو لغالبية المفكرين المعاصرين حلا غير صحيح؛ وذلك لأن هذا الرأى بدلا من أن يحل اللغز فإنه ينكر المعطيات، أى ينكر حقيقة أن الإنسان الفرد يرغب فى اللامتناهى لنفسه كفرد - وليس لأى شيء آخر. وبالنظر إلى فكرة موته كفرد بضوئها القاتم يظهر بطلان مثل هذه النظريات

(١) وهما دافع اللامتناهى لدى الإنسان، ووعيه بتناهيته وبأنه سيموت.

(٢) انظر الفصل التاسع من هذا الكتاب.



وتهافتها .

ب - مخلوق بائس :

والحل الثانى - المنتشر اليوم لدى الوجوديين انتشارا واسعا - يزعم على العكس من رأى الاول أن الإنسان ليس له أى معنى على الإطلاق . فالإنسان أحد أخطاء الطبيعة ، إنه مخلوق بائس ، إنه - كما قال مارتى ذات مرة - ألم وعذاب لا طائل من ورائه . فاللغز لا يمكن أن يحل . وسنظل دائما سؤالا مثيرا للأسى أمام أنفسنا ذاتها .

ج - قضية المعنى والوحى :

ولكن هناك أيضا فلاسفة آخرون عن يحدون حذو أفلاطون لا يريدون أن يستخلصوا هذه النتيجة . فهم لا يعتقدون أن ما فى العالم ليس إلا لغوا باطلا لا معنى له ، ويرون أنه يجب أن يكون هناك حل للغز الإنسان .

فما الذى يمكن أن يتمثل فيه هذا الحل ؟

إنه يمكن أن يتمثل فقط فى أن الإنسان يستطيع بأية طريقة من الطرق أن يبلغ اللامتناهى . ولكنه لا يستطيع ذلك فى هذه الحياة الدنيا . وإذن فإنه - إذا كان هناك حل لمشكلة الإنسان - يجب أن يكون للإنسان معناه فى حياة أخرى خارج الطبيعة وخارج العالم . ولكن كيف ؟

إن خلود النفس أمر يمكن البرهنة عليه طبقا لرأى كثير من الفلاسفة منذ أفلاطون ؛ وآخرون يدعونه بدون الاعتقاد فى برهان أو دليل يقينى . ولكن خلود النفس أيضا لا يأتى بإجابة على السؤال . فلا يمكن أن نتصور كيف يستطيع الإنسان أن يبلغ اللامتناهى فى حياته الأخرى أيضا . وقد قال أفلاطون ذات مرة : إن الإجابة الأخيرة على السؤال لا يمكن أن تعطى لنا إلا عن طريق إله ، أى عن طريق وحى يأتى من العالم الآخر^(١) .

ولكن هذا لم يعد فلسفة بل دينا . فالفكر الفلسفى يضع هنا السؤال - كما

(١) انظر ذلك فى ص ١٦٠ من محاوره فيدون لأفلاطون (ضمن : محاورات أفلاطون ، تعريب ركنى لحبيب محمود) .



هو الحال فى كثير من المجالات الأخرى - ويقودنا حتى يصل بنا إلى حد من الحدود التى يرى الإنسان عندها - وهو صامت - الظلام الذى لم يعد قابلا للانكشاف^(١).

(١) لقد صور الإمام الغزالى الحدود بين العقل والوحى أو بين الفلسفة والدين فى قوله: «وعلى الجملة: فالأنبياء أطباء أمراض القلوب، وإنما فائدة العقل وتصرفه أن عرفنا ذلك، ويشهد للنبوة بالتصديق ولنفسه بالعجز عن درك ما يدرك بعين النبوة، وأخذ بأيدينا وسلمنا إليها تسليم العميان إلى القاندين. وتسليم المرضى إلى الأطباء المشفقين. وإلى هنا مجرى العقل ومخطاه وهو معزول عما بعد ذلك، إلا عن تفهم ما يلقيه الطبيب إليه». راجع المنتقى من الضلال للغزالى ص ١٤٦ وما بعدها (دمشق ١٩٣٤) - انظر أيضا فصل «العقل والنبوة» من كتابنا (المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت).



الفصل الثامن

الوجود



١- الأنطولوجيا :

بعد تأملنا الأخير فى الإنسان كان ينبغى علينا فى حقيقة الأمر أن نتجه إلى (بحث) المسائل المتعلقة بالمجتمع . ولكن تفهم هذه المسائل - على الأقل حسب رأى - يعتمد بدرجة كبيرة على ما إذا كان المرء قد اتخذ قبل ذلك موقفا واضحا فى مجال آخر مختلف تمام الاختلاف، وأعنى به مجال الأنطولوجيا، أى النظرية العامة فى الوجود . ولهذا السبب سيكون من الأفضل أن نمنح تأملنا اليوم للموجود وليس للمجتمع .

والأمر هنا يدور حول مجال فريد . وهو مجال هام - ويعتبره كثير من فلاسفتنا المعاصرين مجالا رئيسيا - ولكنه فى الوقت نفسه مجال صعب جدا . وقد تضخمت الصعوبات نظرا لأننا اليوم واقعون تحت تأثير نوعين من الاتجاهات الفلسفية الموروثة يجعلان الدخول فى هذه المسائل أمرا مستحيلا، فإنه على العكس من فروع الفلسفة الأخرى حيث يكاد أن يكون الجميع متفقين - على الأقل - على أن هناك مسائل تعد مجالا للبحث، نجد الأمر هنا غير ذلك : فهناك عدد وفير من قدامى الفلاسفة وكذلك عدد كبير من الفلاسفة المحدثين أيضا ينكرون ببساطة أن يكون هناك أصلا ما يسمى بالأنطولوجيا، وينكرون إمكان أن تكون مشاكلها ذات معنى . وهذان الاتجاهان الموروثان المشار إليهما هما اتجاه المذهب الوضعى واتجاه المذهب المثالى المعرفى (الإبستمولوجى) . ومن ذلك تظهر هنا بالنسبة لنا مهمة مزدوجة : فعلى أن نسأل أنفسنا أولا عما إذا كانت هناك أنطولوجيا، وحينئذ فقط - فى حالة ما إذا قررنا شرعيتها - يجوز لنا أن نتناول مشكلاتها بالبحث .

٢- الوجود والموجود :

ولكن قبل أن نوجه لأنفسنا هذا السؤال سيكون من المفيد أن نقوم بتوضيح بعض الأمور الاصطلاحية . ففى الأنطولوجيا يكون الحديث فى الغالب عن



الوجود، ويستعمل هذا اللفظ عندئذ لا على أنه فعل بل على أنه اسم، وإذن لا يقال مثلاً [فى الأنطولوجيا]: «إنه لأمر جميل أن يكون»^(١) المرء متمتعاً بالصحة» بل يقال «الوجود»^(٢) هو هذا وذلك. وعلى الأقل فلإن كثيرين من الأنطولوجيين قد دأبوا على استخدام هذه الكلمة على هذا النحو. والذي يهمنى شخصياً هو أنني قد وجدت دائماً أن الأفضل هو أن نتحدث عن الموجود وليس عن الوجود. فالمرء يسمى كل ما يكون بأى شكل من الأشكال، أى كل ما يوجد، موجوداً. وهكذا فلإن كل واحد من قرائى المحترمين موجود، ولكن «منديل جيبه» أيضاً [موجود]، وحتى مزاجه المعتدل أو المنحرف موجود أيضاً. أجل، إن إمكانية أنه سيضحك غداً هى موجود من الموجودات - لأن مثل هذه الإمكانية موجودة، إنها قائمة وكاثنة. وكل ما يكون فهو موجود - ولا شئ يوجد عدا الموجودات.

وأما عن الوجود فإنه تجريد من الموجود - وعلى هذا النحو فلإن الحمرة تجريد من الأحمر، والغضب تجريد من إنسان أو حيوان غاضب، والارتفاع تجريد من برج مرتفع إلخ. ولكن أحد القواعد الأساسية للمنهج الفلسفى تقول: ينبغى على المرء بقدر الإمكان أن يرجع كل الكلمات المجردة إلى الكلمات المحددة المعينة - وذلك لأن البحث حينئذ يكون أسهل ويصبح المرء آمناً - على الأقل إلى حد ما - من اللغو الفارغ الذى لا معنى له، والذى يسود فى عالم التجريدات فى كثير من الأحيان. وليفكر المرء مثلاً فى كل اللغو الباطل الذى كتب عن «الحقيقة». إن السبب فى ذلك يرجع إلى أن المرء لم يكلف نفسه أن يستخدم الكلمة الصغيرة والمحددة «حقيقى» بدلاً من «الحقيقة» المجردة. ومن أجل ذلك سأتفادى هنا أيضاً بقدر الإمكان كلمة «الوجود» وأتكلم دائماً عن الموجود.

٣- المذهب المثالى المعرفى والأنطولوجيا :

وكما سبق أن قلت فلإن هناك آراء تذهب إلى القول بأنه لا يمكن أن تكون هناك نظرية فى الوجود. ومثل هذا رأى قد تبناه أولاً المذهب المثالى فى مجال

(١) ، (٢) كلمة يكون sein فى العبارة الأولى هى فى الألمانية نفس كلمة الوجود Sein فى العبارة الثانية من ناحية الرسم، غير أن الحرف الأول من الكلمة فى العبارة الثانية يكتب كبيراً، وبذلك يستخدم اللفظ بمعنى الوجود على أنه اسم لا فعل.



نظرية المعرفة (الإبستمولوجى). فهذه المثالية ترى أن كل ما يمكن أن يقال فى الموجودات قد قيل فى العلوم الجزئية - أما بالنسبة للفلسفة فإنه لم يبق لها إلا مهمة توضيح كيفية تكوين المعرفة فى العلوم الجزئية، أى كيف تكون هذه المعرفة ممكنة بصفة عامة؟ فضلا عن ذلك فقد دأب المثاليون فى مجال نظرية المعرفة على القول بوجوب الرجوع بالموجود إلى الفكر.

ولكن الأنطولوجيين يجيبون على ذلك بإجابة مزدوجة. فهم يقولون أولا : إنه ليس هناك علم من العلوم الجزئية يتناول أو يستطيع أن يتناول بالبحث مثل هذه المسائل، مثل مسألة الإمكان بوجه عام ومسألة المقولات إلخ. ويقولون ثانيا: إن الفكر الذى يراد أن نرجع الموجود إليه هو أيضًا كائن، فهو إذن موجود، وإن البحث كله لن يكون له حيثثذ معنى على الإطلاق إلا إذا سلم المرء بنوعين من الموجودات، وعندئذ يبحث العلاقة المتبادلة بينهما. ولكن ذلك يعد بحثا أنطولوجيا - كما يقول الأنطولوجيون - فهم يدعون إذن أن المذهب المثالى الإبستمولوجى هو فى حقيقة الأمر أنطولوجيا، غير أنه أنطولوجيا بدائية ساذجة، وذلك لأنها أنطولوجيا غير واعية.

٤- المذهب الوضعى والأنطولوجيا :

أما رأى الآخر المعادى للأنطولوجيا فهو رأى أصحاب المذهب الوضعى : وهذا رأى منتشر اليوم إلى حد كبير، وبوجه خاص فى البلاد الأنجلو سكسونية^(١). وذلك على العكس من المذهب المثالى الإبستمولوجى الذى هو أقرب إلى الزوال منه الى الانتشار. ويزعم هؤلاء الفلاسفة الوضعيون أنه عندما أقول مثلا: الكلب حيوان، يكون هذا قولاً علمياً له معنى ومدلول، وأما إذا زعمت أنه جوهر - والجوهر من المفاهيم الأنطولوجية - فإننى حيثثذ لا أقول شيئا على الإطلاق عن الحقيقة الواقعة. فأنا لا أتحدث عن الكلب وإنما عن كلمة «كلب». وإذن ينبغى أن نستعيز بعلم النحو العام عن الأنطولوجيا.

ولكن الأنطولوجيين لا يشعرون أيضا بأنهم قد أفحموا بهذا الاعتراض. فهم يقولون إنه ليس من الأمور الواضحة ألا يجوز للمرء تعميم المفاهيم إلا إلى حد

(١) أى فى إنجلترا وأمريكا الشمالية.



معين لا يتجاوزه، (فيعممها) مثلا حسب السلسلة (التالية): حيوان مفترس - حيوان ثديى - حيوان فقارى - حيوان - كائن حى، ويتساءل الأنطولوجيون: لماذا هذه الطفرة فجأة إلى اللغويات؟ إن كل علم من العلوم الواقعية يمكن تحويله بوسائل السيমানطيقا^(١) Semantik الرياضية المعاصرة إلى علم لغوى، فمثلا بدلا من الحديث عن الحيوانات الفقارية يمكن للمرء أن يتحدث عن استعمال عبارة «حيوان فقارى». ولكن إذا جار للمرء أن يقسم الموجودات إلى حيوانات ونباتات، فربما يجوز له حيثئذ أن يجرى أيضا تقسيمات أعم (من ذلك) لا تخص علم الأحياء (البيولوجيا)، وإنما تخص علما أعم من ذلك، أى تخص علما هو أعم من كل العلوم - وهذا العلم هو علم الوجود (الأنطولوجيا). والواقع أن هذه الحجج المضادة (من جانب الأنطولوجيين) كان لها أخيراً أثر كبير، وعلى وجه الخصوص فى الولايات المتحدة الأمريكية، لدرجة أن هناك كثيرين من بين أعلام المنطقة - ممن كانوا فى وقت من الأوقات من أنصار المذهب الوضعى - يشتغلون اليوم فى حماس بالأنطولوجيا. وأحد الأمثلة الرائعة لذلك هو المنطقى المعروف الأستاذ Quine من جامعة هارفارد.

وهناك رأى ثالث يمكن صياغته على النحو التالى: فى وسع المرء أن يسأل عما إذا كان من الممكن أصلا أن يقال أى شىء عن الوجود بوجه عام غير العبارة البسيطة المبثلة: «الموجود موجود» أو «ما يكون فهو كائن». فإن من الأمور التى لا يمكن إدراكها بسهولة (معرفة) أى نوع من الأقوال الأخرى يمكن أن يكون فى هذا العلم (أى فى الأنطولوجيا).

ويسدو لى أن الإجابة المثلى على هذا السؤال تكون بأن يشتغل المرء بالأنطولوجيا، وأن يحاول وضع مشكلاتها والقيام بحلها. وهذا هو أيضا ما فعله باستمرار كل الفلاسفة الكبار فى الماضى من أفلاطون حتى هيجل؛ ولدينا اليوم مرة أخرى - بعد فترة قصيرة نسبيا بدون أنطولوجيا - مجموعة كبيرة من الأنطولوجيين الجادين. وستتابعهم هنا ببساطة فى بعض بحوثهم.

(١) السيমানطيقا هى علم يبحث فى دلالات الألفاظ، ويختص يبحث العلاقة بين الرمز والرموز - أى بين اللغة والموضوعات - ومدى تطابق هذه الرموز مع المعانى المتعلقة بها.



٥- مشكلة العدم:

هناك أولا مسألة صغيرة جدا تبدو لأول وهلة سهلة الحل - ولكنها قد أثارت مناقشات كثيرة خلال العقود الأخيرة: وهى المسألة التى تدور حول العدم. فقد قلنا إن كل ما يكون فهو موجود أو كائن. ويبدو أنه ينتج من ذلك أنه لا يوجد شيء عدا الموجود. ويستطيع المرء أن يستنتج من ذلك مرة أخرى أنه يوجد عدم، وإذن فالعدم [أو المعدوم] موجود بأى شكل من الأشكال. وربما يبدو هذا سفسطة. ونحن قد تعودنا أن نقول إن شيئا ما غير موجود - أو كما يصوغ سارتر ذلك صياغة أدق: إنه يوجد لا شيء. فمثلا إذا توقف محرك السيارة ينظر المرء فى جهاز احتراق الوقود ويقول: «لا شيء يوجد فى جهاز احتراق الوقود»^(١). والسؤال الآن هو: هل هذه القضية صادقة؟ إن من الواضح أنها صادقة فى بعض الأحيان. ولكن إذا كانت هناك قضية صادقة فإنه يجب حينئذ أن يكون الأمر فى الواقع هكذا مثلما تقول القضية^(٢). وهذا هو تعريف الحقيقة. وإذن يجب أن يوجد عدم فى جهاز احتراق الوقود.

وفضلا عن ذلك فإننا نتكلم عن العدم كلاما له معنى ومدلول، مثلما أتحدث الآن عن ذلك. ولكن عندما أتحدث عن شيء حديثا له معنى فإنه يجب حينئذ أن يكون هذا الذى أتحدث عنه شيئا، وإلا فلن أستطيع أن أتحدث عنه أبداً، وعلى ذلك فالعدم [أو المعدوم] شيء، وإذن له كون أو وجود، ورغم ذلك فهو لاشيء؛ وإذن فليس له وجود.

وقد دفعت هذه الأفكار وأمثالها بعض المفكرين المعاصرين - مثل الفلاسفة الوجوديين الكبار - إلى القول بأن العدم [أو المعدوم] يتمثل بأية طريقة من الطرق^(٣). وهناك حقا فلاسفة آخرون لا يحذون حذوهم، بل يقولون إن العدم شيء ذهني فقط، ولكنه ليس شيئا كائنا، وهذه المسألة تبدو لى شخصيا مسألة

(١) راجع ذلك فى ص ٥٦ من كتاب سارتر «الوجود والعدم» (من ترجمة د. عبد الرحمن بدوى - دار الآداب فى بيروت ١٩٦٦).

(٢) وبعبارة أخرى: ... يجب أن تكون القضية متطابقة مع الحقيقة الواقعة.

(٣) انظر مثلا قول سارتر (المرجع السابق ص ٧٧): «فلكى يكون ثم سلب فى العالم، ولكى يكون فى =



معقدة وصعبة، ولعلنى أضيف إلى ذلك مشيراً إلى أن المرء يجب أن يفرق بين الموجود الواقعي والموجود المثالي أو الصوري، فإن مفهوم العدم أو المعدم [يعبر عن] موجود مثالي أو صوري - وهو صورة من نوع خاص، أى صورة نقصان فى' الموجود الواقعي، وهذا يفسر كيف يمكننا أصلاً أن نتحدث عنه، وفضلاً عن ذلك أود أن أقول إن ما هو نقصان أو غياب يمكن أن يكون شيئاً واقعياً، فمثلاً إن كَوْن صديقى فرتس ليس فى هذا المقهى هو رغم ذلك شىء واقعى، إنه ليس فقط مجرد شىء فكرت فيه - وإنما هو [أى عدم وجود فرتس] مائل أيضاً على هذا النحو فى المقهى^(١).

والسؤال الآن عن النقصان أو [الانعدام] سؤال غريب وصعب جداً، ويبدو لى أن من الواضح أن هناك نقصاً أو انعدامات معينة ملتصقة بكل شىء نعرفه - وذلك لأن كل هذه الموجودات محدودة ومتناهية، ولكننا بذلك نصل إلى مسائل ميتافيزيقة عميقة جداً - أى نصل إلى مشاكل تنهى الموجود وهى مشاكل أود ألا أمسها هنا، وأود أن أقول فقط إن المرء يجب أن يسلم أخيراً بالموجود العدمى بأية طريقة من الطرق، ولكن ليس بالطريقة التى يفعلها سارتر، وربما نعود إلى الحديث عن ذلك فى التأمل الأخير^(٢).

وهذه المسألة [مشكلة العدم] هى أحد الأمثلة لمسألة من المسائل الأنطولوجية - ويجب أن يكون واضحاً أن أى علم من العلوم الجزئية لا يستطيع أن يقوم بحلها^(٣).

= وسعنا - تبعاً لذلك - أن نتساءل عن الوجود فإن من الواجب أن يكون العدم معطى على نحو ما. وأدركنا حينئذ أنه ليس من الممكن إدراك «العدم» خارج الوجود، ولا على أنه تصور مكمل مجرد، ولا كوسط لامتناه يكون فيه الوجود فى حالة تعلق. ويجب أن يكون العدم معطى فى قلب الوجود...»

(١) انظر المرجع السابق، ص ٥٨ وما بعدها.

(٢) فى الفصل الأخير من هذا الكتاب حيث يتحدث فيه عن «المطلق».

(٣) تذكرنا مشكلة العدم هنا بما يراه بعض المعتزلة من القول بشيئة المعدم. فقد ذهبوا إلى أن المعدم شىء، لأنه موضوع للفكر، فلا بد أن يكون له ضرب من الوجود شأنه فى ذلك شأن الوجود (انظر الملل والنحل للشهرستانى ج١، ص ٧٣، ٧٦ من الطبعة الثانية، مكتبة الانجلو المصرية وانظر تاريخ الفلسفة فى الإسلام ترجمة د. أبوريده، ص ١١٥ من الطبعة الرابعة).



٦- مشكلة الإمكان :

ولكن هناك مسألة أخرى : فالمرء يتحدث فى لغته اليومية كما يتحدث فى العلم أيضاً عن الإمكان، فيقول مثلاً إن أحد الأطفال لديه الإمكانية فى أن يصير فيلسوفاً، ولكن هذه الإمكانية ليست قائمة بالنسبة إلى مقعد أو كرسي مثلاً. وفى وسع المرء أن يذهب باديئ ذي بدء إلى أن هذه الإمكانية هى شئ فى الفكر فحسب وأن ما يوجد فى واقع الأمر هو فقط مثل هذه الأشياء التى هى كائنة بالفعل. ولكن هذا بالتأكيد غير صحيح؛ وذلك لأن حقيقة أن هذا الطفل يستطيع مثلاً أن يصبح فيلسوفاً أو يمكن أن يصير فيلسوفاً، ليست حقيقة متوقفة إطلاقاً على هذا الذى يفكر فيه إنسان ما. فإنه إذا لم يكن هناك أيضاً أحد يفكر فى ذلك فإن هذه الحقيقة تظل مع ذلك صادقة دائماً وهى أن الطفل لديه هذه الإمكانية.

ولكن هذا أمر غريب جداً، ويبدو كما لو أننا يجب أن نقوم بعمل تفرقة فى الوجود الحقيقى ذاته، أى تفرقة بين الحقيقة الواقعية - التى هى شئ تام إن صح التعبير، والحقيقة الممكنة، أى ما يمكن أن يكون. وهذا أمر ليس محل اتفاق بين جميع الفلاسفة: فبارمنيدس^(١) المفكر اليونانى القديم ثم الميغاريون^(٢)، وأخيراً الفيلسوف الألمانى نيكولاي هارتمان^(٣) وسارتر يزعمون بأن الواقع الحقيقى والممكن هما فى حقيقة الأمر شئ واحد. وعلى العكس من ذلك يذهب أرسطو ومدرسته

(١) بارمنيدس (٥٤٠ ق. م - ٤٩٠ ق. م) هو أحد فلاسفة عصر ما قبل سقراط. يعتبر المؤسس الحقيقى للمدرسة الإيلية التى تذهب إلى القول بأن العالم واحد وطبيعة واحدة وأنه ساكن فلا كثرة فيه ولا حركة. (انظر تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ٢٧ وما بعدها).

(٢) المدرسة الميغارية نسبة إلى ميغارى التى أسس فيها إقليدس الميغارى - بعد موت أستاذه سقراط - مدرسة اشتهرت بالجلد. ومذهبه مزيج من الإيلية والسقراطية مع ميل كبير إلى "السفسطة" (الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ٥٨ وما بعدها).

(٣) نيكولاي هارتمان Nikolai Hartmann (١٨٨٢ - ١٩٥٠) فيلسوف ألمانى يقول عنه بوخينسكى (الفلسفة الأوروبية المعاصرة ص ٢١٨ وما بعدها) : يعد هارتمان أحد كبار المفكرين الذين حددوا معالم الفلسفة المعاصرة، كما يعتبر - مع وايتهيد ومارتيان (١٨٨٢ - ١٩٧٣) - أحد رواد ميتافيزيقا القرن العشرين. كان يتمتع بموهبة نادرة ودقة بارعة فى التحليل. وقد تأثر بأرسطو وإن كان لم يوافق فى كل ما ذهب إليه. وتأثر أيضاً بفلسفة كانت وهيجل والفلسفة الفينومينولوجية. وقد هاجم هارتمان المذاهب المادية والوضعية والذاتية والآلية هجوماً عنيفاً. ورفض وجهة النظر المثالية مستعيضاً عنها بنظرية واقعية، وحتى الفلسفة الفينومينولوجية التى سلم بجودها فى حدود معينة فقدت مكانتها لديه واستبدل محتواها ومنهجها بفلسفة الوجود أو الكينونة ومن أهم مؤلفاته ما يلى:



الى وجوب التفرقة بينهما تفرقة قاطعة، وهنا تنشأ مشكلة أنطولوجية أخرى، وهي - كما يبدو - مشكلة كادت أن تكون باستمرار محور النقاش الفلسفى ولا تزال كذلك حتى اليوم أيضاً.

٧- مشكلة المقولات:

وهناك مشكلة أنطولوجية ثالثة وهى مشكلة ما يسمى بالمقولات. فالعالم يبدو أنه قد بنى على أساس أنه يتكون من أشياء معينة تتميز بصفات وترتبط مع بعضها عن طريق علاقات، وإذن يبدو كما لو أنه ينبغى علينا أن نفرق فى العالم، أى فى الوجود الحقيقى، بين ثلاثة اعتبارات مختلفة أو بين ثلاثة أنواع من الوجود. وأولها الأشياء، أو الجواهر كما تعودنا أن نسميها تبعاً لأرسطو، مثل الجبال والناس والحجارة...، ثم الصفات، وهى - على سبيل المثال - تلك التى تتمثل فى أن أشياء معينة مستديرة وأن أشياء أخرى مربعة، وفى أن أناساً معينين أذكىاء وآخرين أغبياء، وفى أن جبالاً معينة مرتفعة وأخرى منخفضة. وأخيراً العلاقة أو النسبة أو الإضافة، مثل علاقة الأب بالإبن، وعلاقة الأكبر بالأصغر، وعلاقة المواطن بالدولة إلخ. ويراعى أن هذا التقسيم لا علاقة له (بالتفرقة بين) الحقيقة الواقعة والحقيقة الممكنة ولا (بالتفرقة بين) ما يسمى بمراتب الحقيقة الواقعة - مثل مراتب المادى والعقلى. وذلك لأن كل المقولات - كما يبدو على الأقل - يمكن أن تكون حقيقة واقعة كما يمكن أن تكون حقيقة ممكنة، وكذلك يمكن أن تكون مادية كما يمكن أن تكون عقلية.

والمقولات الثلاث المشار إليها - وهى الجوهر والصفة والنسبة أو الإضافة لا بد منها فى واقع الأمر دائماً فى عملية الفكر. وهى - على سبيل المثال - مقولات

١ - أسس ميتافيزيقا المعرفة عام ١٩٢١.

٢ - الأخلاق - عام ١٩٢٦.

٣ - مؤلف لى الأنطولوجيا قسمه إلى ثلاثة أجزاء على النحو التالى:

(أ) فى أساس الأنطولوجيا عام ١٩٣٣.

(ب) الإمكان والواقع عام ١٩٣٨.

(ج) بناء العالم الواقعى عام ١٩٤٠.

وله بجانب ذلك أيضاً كتاب: المشكلة الروحية للوجود (عام ١٩٣٣)، وكتاب: الفلسفة المثالية الألمانية، وقد نشر فى الفترة من ١٩٢٣ إلى ١٩٢٩.



أساسية فى الكتاب العظيم الذى ألفه كل من وايتهد ورسل فى المنطق الرياضى، هذا الكتاب الذى يمثل أساس المنطق الحديث. ولكن المرء عندما يتأمل فى ذلك تظهر له صعوبات كبيرة بالإضافة لكل واحدة من هذه المقولات الثلاث المذكورة. فإدراك الصفة أمر صعب جداً ومحاولة تصورهما على أنها شىء غير واقعى ليست أمراً مستبعداً. ولعل الأصعب من ذلك هو إدراك علاقة أو نسبة هى فى ذاتها من الغرابة بمكان لدرجة أنها تبدو - إن صح التعبير - أن تكون بين الأشياء بأية طريقة من الطرق. ولكن الجوهر يقدم لنا أيضاً كثيراً من الصعوبات. وذلك لأن كل مانعلمه عن شىء من الأشياء هو صفاته، فإذا صرفنا النظر عن هذه الصفات فإنه يبدو حيثئذ أنه لا يبقى هناك شىء على الإطلاق.

ولهذا يوجد هناك نزاع فلسفى قديم حول المقولات. فليبنز (Leibniz) وهو المنطقى العبرى فى القرن السابع عشر قد أقام مذهباً لا توجد فيه علاقات واقعية بين الأشياء^(١). وعلى العكس من ذلك فإن المذهب الهيجلى لا يشتمل إلا على علاقات فقط - فالأشياء فى رأيه ليست إلا حزماً^(٢) من علاقات، والصفات (فى رأيه أيضاً) هى - إن صح التعبير - عبارة عن رواسب للعلاقات. وهناك فلاسفة آخرون اعتادوا أن يسلموا مع أرسطو بكل المقولات الثلاث الأساسية.

والأمر هنا له أهمية تأسيسية عظيمة، ليس بالنسبة لمسألة الألوهية فحسب حيث ينتج من نظريات مقولية مختلفة مفاهيم فى الألوهية مختلفة تمام الاختلاف، وإنما بالنسبة لفلسفة المجتمع أيضاً حيث يعتمد كل ما هو تأسيسى (لفلسفة المجتمع) على نظرية المقولات التى يسلم بها المرء - كما سنرى -^(٣).

وأود أن أذكر فى هذا الصدد أيضاً مشكلتين أنطولوجيتين أخريين: وهما مشكلة الماهية ومشكلة العلاقات الباطنية.

(١) ذهب ليبنز إلى أن العالم يتكون من ذرات أولية روحية Monaden وهذه الذرات متباينة، وليس هناك درتان متشابهتان فكل ذرة وحدة بسيطة مستقلة عن الأخرى وليس لها نوافذ تطل منها على العالم الخارجى (انظر قصة الفلسفة الحديثة لأحمد أمين وركى نجيب محمود - الطبعة الرابعة ١٩٥٩ ص ١٨٢ وما بعدها). وانظر أيضاً كتابنا: تمهيد للفلسفة. ص ٢٦٥ وما بعدها.

(٢) جمع حزمة.

(٣) انظر الفصل التالى الذى يتحدث فيه عن المجتمع.



٨- مشكلة الماهية :

فالمشكلة الأولى تقول :

هل كل موجود هو فقط عبارة عن تجميع منتظم أو متعادل لصفات وعلاقات؟ أم أن في وسع المرء أن يكتشف فيه بناءً داخلياً أساسياً يشكل الموجود المعنى وتنشأ عنه صفات أخرى؟.

وبعبارة أخرى : هل توجد هناك مثلاً علامات ماهوية أو جوهرية للإنسان؟.

إن هذا هو ما يبدو؛ إذ أن من الأمور الجوهرية بالنسبة للإنسان مثلاً أن يكون لديه شيء من العقل - وليس من الأمور الجوهرية أن يكون فرنسيًا مثلاً، وهذا أمر يتفق عليه الجميع بالتأكيد. ولكن هناك عددًا كبيراً من الفلاسفة يزعمون أن الماهية نفسها تعتمد على وجهة النظر الذاتية، وأنها ليست مؤسسة إطلاقاً في الواقع الحقيقي، والنزاع بينهم وبين أولئك المفكرين الذين يسلمون بماهيات واقعية، كان دائماً من أهم النزاعات في الفلسفة.

٩- مشكلة العلاقات :

أما المشكلة الثانية فإنها تشبه الأولى وقد أصبحت محل نقاش كثير منذ هيجل، ويذهب هيجل إلى أن كل علاقات شيء من الأشياء هي علاقات «داخلية» في الشيء ذاته، بمعنى أنه لا يمكن أن يقوم بدونها، وبعبارة أخرى فإن شيئاً ما يصير إلى ما هو بواسطة علاقاته؛ فهي التي تشكل ماهيته. وهي كلها علاقات ضرورية باطنية. وعلى العكس من ذلك يذهب فلاسفة آخرون إلى أن هنا حقاً بعض مثل هذه العلاقات الضرورية للماهية، فمثلاً تتشكل الحاسة أو تتأسس عن طريق علاقتها بالموضوع، فحاسة السمع مثلاً تتشكل عن طريق العلاقات بالأصوات؛ ولكن هناك علاقات غير جوهرية وغير داخلية في بناء الماهية. وهكذا يقول هؤلاء الفلاسفة: إنه لأمر غير جوهري بالنسبة للإنسان كونه جالساً أو واقفاً - إنه يظل إنساناً، أو بتعبير آخر: إنه أولاً إنسان، وبعد ذلك فقط يدخل في مثل هذه العلاقات المختلفة. وهذه المشكلة أيضاً لها أهمية كبيرة جداً بالنسبة لمجالات كثيرة جداً، وبوجه خاص بالنسبة لفلسفة المجتمع.



وبذلك نكون قد ذكرنا بعض المسائل الأنطولوجية وأتينا إجمالاً ببعض أمثلة للمشكلات الأنطولوجية. وليست هذه هي كل مسائل الأنطولوجيا وليست أيضاً كل المسائل الأساسية لهذا الفرع من فروع الفلسفة. فلا تزال هناك مثلاً مشكلة هامة جداً وهي مشكلة الفرق بين ما يسمى بمراتب الوجود - مثلاً فى سلسلة: مادة - حياة - عقل، هل هذا الفرق جوهرى كما ذهب إلى ذلك كل من أرسطو وهيكل، أم أن الأمر يدور فقط حول صور أكثر تعقيداً لطبقة أساسية وحيدة مثلما ترى ذلك المادية الساذجة وكذلك الروحية المتطرفة؟

١٠- علاقة الوجود بالماهية.

وهناك مسألة أخرى: ما هى علاقة الوجود (Existenz) أى علاقة هذا الذى بواسطته يكون ويقوم الموجود - بالماهية (Essenz) أى بماهية الموجود؟

كيف تكون العلاقة بين الموجود المثالى والموجود الواقعى؟

هل ينبغى أن يتصور المرء الموجود المثالى على أنه صورة للموجود الواقعى أم - على العكس من ذلك - يتصور الموجود الواقعى على أنه صورة للموجود المثالى؟

وماذا عن الضرورة والصدفة فى الموجود الواقعى؟

هل كل شىء قد تم تحديده هكذا لدرجة أنه لا يستطيع أن يصير شيئاً آخر أم أن الأمر ليس كذلك، وفضلاً عن ذلك ماذا تعنى كلمة «يستطيع» فى هذا الصدد؟

هذه مسائل تشتغل بها الأنطولوجيا. وهى مسائل صعبة ومجردة جداً، ولكن الذى يستنتج من ذلك أنها مسائل عديمة الأهمية يخدع نفسه. ويكفى أن نذكر أفلاطون وهيكل - وكلاهما أنطولوجى - لكى نستحضر أن هذا العلم الذى يبدو أنه غريب عن الحياة يمكن أن يكون قوة مثمرة تشكل تاريخ وحياة الإنسانية.



الفصل التاسع المجتمع



١- مشكلة المجتمع :

بعد هذه التأملات المجردة جدا فى المشاكل الأنطولوجية نعود اليوم إلى مسائل الوجود الإنسانى، أى إلى مسائل المجتمع: وسأستخدم هنا كلمة «مجتمع» بالمعنى العادى لهذه الكلمة بدون أن أقوم بعمل تفرقة بين الصور المختلفة التى يمكن أن يأخذها المجتمع - أى بدون تفرقة بين المجتمع بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة والجماعة، وسيدور الأمر إذن حول ما يسمى بالمسائل الاجتماعية.

وقد يظن المرء فى بادئ الأمر أن كل هذه المسائل هى عبارة عن مشاكل عملية تماما: مشاكل سياسية، وسياسية اقتصادية أو حتى استراتيجية: إذ أن ما يتعلق باختيار المرء مثلا لأحد النظامين الديمقراطى أو الدكتاتورى يتوقف - كما يمكن أن يظن - على كون أى من هذه الصور الدستورية أكثر فائدة. وأما يتعلق بالتفاضل بين الملكية الخاصة أو سيطرة الدولة على وسائل الإنتاج فيبدو أن الذى يستطيع أن يفصل فى ذلك هو رجل السياسة أو رجل الاقتصاد، هو إذن أحد الرجال العمليين وليس الفيلسوف. وهكذا يبدو الأمر هنا كما لو أننا نتناول بالبحث أحد المجالات التى تقع تماما خارج نطاق الفلسفة.

ولكن الأمر ليس كذلك. صحيح أن الدساتير والأنظمة الاقتصادية يجب أن يتم تقييمها بدرجة كبيرة من وجهة نظر فائدتها؛ وإنه لحق أيضا أنه ليس للفيلسوف دخل كبير فى المسائل العملية فى هذا المجال - وكذلك فى المسائل العملية فى المجالات الأخرى. ومن الأمثلة لذلك: هل ينبغى أن تصبح أحد المصانع التابعة للدولة قطاعا خاصا أم لا؟ هل تعطى لرئيس الدولة سلطات أكثر أو أقل؟ هل ينبغى أن يتم تنظيم دولة معينة على أساس مركزى أو اتحادى - كل هذه أمور يتم تقديرها والحكم عليها فى كل حالة تبعا للظروف والملايسات؛ وهذا هو ما يقوم بعمله الرجال العمليون وليس الفلاسفة.



٢- أهداف المجتمع :

ولكن معرفة الظروف والملابسات وحدها ليست كافية للفصل فى مثل هذه المسائل. فهؤلاء الذين يقولون : إن الموضوعات الخاصة بالمجتمع يجب أن يتم تقييمها من وجهة نظر فائدها ومطابقتها للغاية، يتضمن قولهم هذا القول باسـتـراط وجود غاية، ووجود هدف. فما هو هذا الهدف؟

يجيب البعض على ذلك بأن الأمر هنا لا يدور حول مسألة فلسفية: فالهدف هو ببساطة قوة الدولة. ولكن الفيلسوف يسأل هنا: ولكن لماذا ينبغي أن تكون قوة الدولة هى هدفنا، فإذا حاول الآن ممثل الرأى المشار إليه أن يـسرر رأية بأى طريقة من الطرق فإنه حيثئذ لم يعد يشتغل بالسياسة أو بنظرية الدولة أو بنظرية اقتصادية، وإنما يصبح مشتغلا بالأخلاق ومشتغلا بالفلسفة. والواقع أن المرء لا يستطيع إطلاقا أن يتخذ لنفسه آراء فى المجتمع بدون فلسفة - سواء كانت فلسفة جيدة أو خاطئة، علمية أو غير علمية - وذلك لأن كل هذه الآراء تعتمد - كما سبق القول - على الهدف. وتحديد الهدف أمر يخص الفلسفة.

٣- الحقيقة الاجتماعية :

ومع ذلك فإن السؤال عن هدف الفعل الاجتماعى - بالرغم من أنه سؤال رئيسى - إلا أنه ليس السؤال الأول الذى يضعه الفيلسوف لنفسه. فالمشكلة الأساسية الكبرى للفلسفة الاجتماعية هى السؤال عن الحقيقة الاجتماعية. ويقول السؤال: ما هو الشئ الحقيقى الواقعى فى المجتمع، وفى أية درجة؟.

وسأناقش هنا هذه المسألة فقط لأننى أعتقد أن حل كل المسائل الأخرى، مثل مسألة كرامة الإنسان وحرية، ليس إلا نتيجة للإجابة التى نعطيها على هذه المسألة.

والأمر الآن يتمثل فى الآتى: كل واحد منا يحس بأن هناك قوة ما تواجهه فى المجتمع؛ وهى قوة يمكن أن تكون محبوبة لديه أو غير محبوبة، ولكن من المؤكد تمامًا أنه ليس من السهل عليه أن يطردها من الفكر مثل صور تخيلاتنا. فنحن لا يجوز لنا مثلاً - كما برهن على ذلك بقوة عالم الاقتصاد الإنجليزى الكبير



جون استيوارت مل^(١) ، أن نسلك أى سلوك نريده حتى ولو كنا أيضاً فى أكثر المجتمعات حرية . ولنذكر فقط أحد الأمور الصغيرة : إن علينا جميعاً - سواء أردنا أم لم نرد - أن نتمسك فى حدود معينة بقواعد الزى (المودة) السائدة . فإذا حاولت فى أحد أيام الحر أن أقوم بإلقاء محاضرتى فى الجامعة وأنا مرتد لباس البحر - وقد راودنى هذا الخاطر كثيراً - فسوف يترتب على ذلك عواقب وخيمة . وفى الغالب (ستكون نتيجة ذلك أن) أخسر كرسى أستاذيتى . وربما يتم احتجاجى فى أحد المستشفيات ، وسيحاول رميلى المحترم العالم النفسانى - الذى هو فى الوقت نفسه مدير هذه المصححة - تصحيح أفكارى عن الزى فى أيام الحر بإعطائى الحقن التى تحقق هذا الغرض - وسيحاول أن يجعل هذه الأفكار تتناسب مع القيم الاجتماعية المعتبرة فى عالم الجامعات السويسرية^(٢) .

٤- اللغة والمجتمع :

ولو كان تقييد المجتمع لى مقتضراً على مجال السلوك الخارجى فقط لكان الأمر هيناً ولكنه يتدخل أيضاً فى تفكيرى وفى شعورى ، إنه يحدد - على الأقل بدرجة كبيرة جداً - حياتى العقلية كلها . وهكذا فإن هذه الحياة مثلاً يتم تحديدها إلى حد بعيد بواسطة اللغة ، ولكن اللغة تعتمد تماماً على المجتمع . وهكذا فإن أغلب ما أعلمه قد تعلمته من التراث وتلقيته من المجتمع ، وأيضاً فإن ما أشعر به أو أريده يعتمد فى أغلب الحالات إلى حد بعيد على تربيتى وعلى ما يشعر به ويراه المجتمع ككل .

وليس بالأمر العجيب إذن أن يبدو المجتمع للمفكرين وللفلاسفة باستمرار على أنه قوة واقعية تماماً . إنه يبدو كائناً وموجوداً ، تماماً بنفس الطريقة التى تبدو بها الأشياء الأخرى الواقعية فى العالم - وربما يكون المجتمع إرائى أقدر وإلى حد ما أكثر واقعية من أى شئ آخر فى هذا العالم .

(١) جون استيوارت مل (١٨٠٦ - ١٨٧٣) : فليسوف إنجليزى ومن علماء المنطق والاقتصاد . كان متأثراً فى أفكاره بالمجاهات الفلسفة الوضعية والنقمية .

(٢) يتحدث المؤلف هنا عن الجامعات السويسرية بوجه خاص لأنه كان وما زال يعمل فى سويسرا .



ولكن الصعوبات تظهر هنا على الفور. فنحن لو نظرنا حولنا فإننا نجد في المجتمع بشرا فقط، وأعني أفراد الإنسان. فلو بحثت عن معنى كلمة «الإنسانية» فلن أجد إلا أفراداً - وتبدو الإنسانية ببساطة على أنها المفهوم الجامع لكل بني الإنسان. والشئ نفسه يسرى أيضا على المجتمعات الأخرى. فالأسرة مثلا هي الأب والأم والأطفال، وربما أيضا الجدة والعم وليس شيئا أكثر من ذلك. والشعب الألماني هو الألمان مجتمعون. وإذن فإنه رغم أن المجتمع يتمثل أمامي على أنه قوة واقعية إلا أنني لا أجده في أى مكان - ويبدو أنه لا وجود له في العالم.

٥- نظرية المذهب الفردي في المجتمع :

وقد دفعت مثل هذه التأملات عددا كبيرا من الفلاسفة - وأريد أن أسميهم أصحاب المذهب الفردي Individualisten إلى القول بأن المجتمع عبارة عن خيال محض. فلا يوجد في واقع الأمر إلا أفراد من البشر، يطلق عليهم معا «مجتمع» ، ولكن هذا ليس إلا مجرد كلمة. وإذا تحدث المرء عن الدولة فإنه حينئذ لا يعنى الدولة في الواقع - لأن شيئا مثل هذا لا وجود له إطلاقا - وإنما يعنى المواطنين أو على وجه أدق يعنى من بينهم أولئك الذين يمارسون السلطة. فالالتزامات إزاء الدولة هي إذن التزامات إزاء رئيس الدولة والموظفين إلخ.

وستسألونني من غير شك : ولكن كيف يمكن أن تؤخذ مثل هذه المزاعم مأخذ الجد؟

كيف يستطيع أصحاب المذهب الفردي تفسير الحقيقة الواضحة للضغط الذي يمارسه المجتمع على أفرادها؟

ولكن أصحاب المذهب الفردي في الواقع لا ينكرون هذا الضغط وهم يعرفون أيضا كيف يقومون بتفسيره.

فهم يقولون : إن هذا الضغط ينشأ عن طريق التأثير المتبادل لأفراد البشر. فكما أن العناصر المكونة للذرة - كالألكترونات مثلا - هي أشياء فردية إلا أنها تكون في الذرة كلاً، وهى تؤثر في بعضها البعض تأثيرا متبادلاً - تنجذب إلى بعضها البعض أو تتنافر - وكذلك حال الناس في المجتمع أيضا. وأما أن قوة الجذب هنا لا تفسر على أنها قوة ميكانيكية فحسب بل تفسر أيضا على أنها قوة



بيولوجية أو نفسية، فهذا أمر لا أهمية له هنا. فالأهم من ذلك هو فقط أن الشيء الوحيد الواقعي الحقيقي في المجتمع هو (طبقاً للمذهب الفردي) أفراد البشر وأن الكل يتكون منهم فقط.

٦- نقد نظرية المذهب الفردي :

ولكننا حين نتأمل هذا الحل نجده يشتمل على صعوبات مختلفة. فالذي يلفت النظر في بادئ الأمر هو أن التأثير المتبادل بين الناس - بناء على هذا التفسير - يجب أن يفهم على أنه شيء غير واقعي. وذلك لأن أصحاب المذهب الفردي إذا فهموا التأثيرات على أنها حقيقية وواقعية فإن من غير الممكن حينئذ أن يستطيعوا القول بأن المجتمع يتكون من أفراد فقط. فالمجتمع حينئذ يتكون من الأفراد ومن تلك العلاقات المختلفة الأشكال - وإذن يكون المجتمع في هذه الحالة أكثر من مجموع أفراد البشر. والذرة أيضاً هي شيء أكثر من مجموع العناصر المكونة لها من بروتونات وإلكترونات الخ وهذا ينطبق على المجتمع من باب أولى.

ولكن لماذا ينظر أصحاب المذهب الفردي إلى هذه العلاقات على أنها غير واقعية؟

إن ذلك يرجع فقط إلى أن المذهب الفردي يبنى على نظرية مقولية معينة. فأصحاب المذهب الفردي يرون أن الشيء الواقعي الوحيد في العالم هو الأشياء أي الجواهر وكل ما عدا ذلك فهو غير حقيقي، وهذا ينسحب على العلاقات على وجه الخصوص.

وسيقال يقينا إن هذه نظريات غريبة عن الحياة. ولكن من المؤكد أن هذا القول خطأ. وذلك لأنه إذا كان المذهب الفردي بالمعنى الموصوف هنا صحيحاً، فإنه لا يمكن للمرء أن يفهم كيف يمكن أن يكون للمجتمع أية حقوق. فإن ما ليس كائناً، أي ما ينبغي أن يكون مجرد وهم أو خيال فقط، لا يمكن أن تكون له حقوق. والذي يترتب على هذه النظرية حينئذ هو مذهب فردي متطرف في مجال الأخلاق الاجتماعية. والحق أنه لم يجرؤ على استخلاص هذه النتيجة إلا قلة من الفلاسفة، وأحد الاستثناءات الجديرة بالاعتبار كان المفكر الألماني ماكس إشرنر^(١) الذي ألف كتاباً بعنوان «الوحيد وملكيته» أنكر فيه كل الالتزامات الاجتماعية. وإنه

(١) ماكس إشرنر Max Stirner (١٨٠٦ - ١٨٥٦) : فليسوف ألماني. اتخذ مثالية فيشته =



لما يدعو للأسف أن هناك فلاسفة آخرين من أتباع المذهب الفردى لم تكن لديهم شجاعته. فقد كان إشرنر محقا [فى استنتاجه ومنطقيا مع نفسه] - كما يبدو لى -: فإنه إذا كان المرء فرديا (أى من أتباع المذهب الفردى) ويرى أن الإنسان الفرد فقط هو الحقيقة الواقعة فى المجتمع فإنه حيثئذ ينبغى أن يكون أيضا صاحب نزعة فردية فى مجال الأخلاق الاجتماعية.

ولكن نظراً لأن من الواضح أن النزعة الفردية فى مجال الأخلاق الاجتماعية باطلة، وأنها تجرح بوضوح إدراكنا للقيم الخلقية، فإنه يجب أن تكون النظرية كلها فى نقطة ما باطلة.

٧- نظريات مضادة للمذهب الفردى :

ولذلك فقد رأينا فى التاريخ عدداً غير قليل من الفلاسفة قاموا ببناء نظريات مضادة - انطلاقاً من حقيقة أن المجتمع شىء واقعى - ويوجد هناك من وجهة النظر الأنطولوجية نوعان من مثل هذه النظريات.

فالنظرية الأولى منهما ترى - تماماً مثلما يرى المذهب الفردى - أنه ليس هناك شىء حقيقى غير الجواهر. ولكنها، على النقيض من المذهب الفردى، ترى الجوهر - على الأقل الجوهر التام - ليس فى أفراد الإنسان، وإنما فى المجتمع. وبناء على ذلك يوجد فى المجتمع شىء واحد فقط، إنه كائن تام، أى جوهر - ألا وهو الكل. أما الأفراد - أفراد الإنسان - فليسوا إلا أجزاء لهذا الجوهر، وإذن فإنهم ليسوا بكائنات تامة، هكذا مثل يد الإنسان فإنها فى ذاتها ليست شيئاً تاماً، وإنما هى جزء فقط من كل، أى جزء من الإنسان. وكذلك الإنسان الفرد أيضاً ليس إلا جزءاً من المجتمع.

أما النظرية الأخرى فإنها تفترض نظرية مقولية مضادة، ولكنها تستخرج منها نتيجة مماثلة، فهنا يفترض المرء أنه ليس هناك فى حقيقة الأمر إلا مقولة واحدة،

= الذاتية منطقاً لفلسفته، وكان من أنصار اليسار الهيجلى، وصاحب مذهب فردى شيوعى فوضوى. وقد ظهر كتابه (الوحيد وملكيته) فى عام ١٨٤٥.



وحقيقة واقعية وحيدة، ألا وهى العلاقات والإضافات. وحينئذ تكون الجواهر - البشر مثلاً - قد تكونت عن طريق العلاقات - كما سبق أن وضحت فى التأمل الأخير^(١). إنها تكون كما هى بفضل هذه العلاقات فقط؛ فهى - إن صح التعبير - حَزَم من علاقات. وإذا كان الأمر على هذا النحو فحينئذ يمكن وينبغى أن يعتبر المجتمع على أنه الكل الحقيقى، أما الإنسان الفرد - ذلك الذى قد تكون عن طريق العلاقات الاجتماعية فإنه يظهر هنا (أكثر مما فى النظرية الأولى) كشىء ذى مرتبة دنيا، أى كشىء له واقع أقل من المجتمع. «فالحقيقى هو الكل» كما يقول هيجل^(٢). صاحب هذه النظرية - حيث يقصد هنا بتعبير «حقيقى» ما يقصد تقريباً بتعبير «حقيقة واقعة» و «جوهرى» و «قائم بذاته». فالإنسان عند هيجل وتلاميذه لحظة من لحظات الجدل (الديالكتيك) فى المجتمع وليس شيئاً أكثر من ذلك.

٨- نقد النظريات المضادة للمذهب الفردى :

وهاتان النظريتان تقودان مثل المذهب الفردى إلى نتائج بالغة الأهمية فى مجال الأخلاق الاجتماعية. فإنه إذا كان المجتمع هو الشىء الواقعى الحقيقى الوحيد والموجود التام الوحيد، والإنسان ليس إلا جزءاً فقط ولحظة من اللحظات فى المجتمع - فحينئذ يجب أن يكون واضحاً أنه لا يمكن أن يكون للإنسان حقوق خاصة. وذلك لأنه فى المجتمع وبالمجتمع وللمجتمع. والذى يتج هنا هو نزعة جماعية *Kollektivismus* فى مجال الأخلاق الاجتماعية، ونظام دكتاتورى يترتب عليه أن يصبح الإنسان فى حقيقة الأمر وسيلة رغم أن هذا يتم إنكاره بالكلام فى كثير من الأحيان، ويبقى المجتمع هو الهدف الوحيد والغاية الوحيدة.

وقد رأى هذا بوضوح عظيم أروول^(١) Orwell مؤلف رواية المستقبل «ألف وتسعمائة وأربع وثمانون». فبطله (فى الرواية) يسأل جلاده أثناء التعذيب عما إذا

(١) راجع الفصل السابق.

(٢) هو جورج فلهلم فريدريش هيجل (١٧٧٠ - ١٨٣١)؛ أحد عظماء الفلاسفة الألمان فى القرن التاسع عشر. يعرف مذهبه الفلسفى بالمثالية المطلقة، وكان لفلسفته تأثير عظيم على ماركس.

(٣) جورج أروول (١٩٠٣ - ١٩٥٠)؛ أديب إنجليزى. وروايته التى يتحدث عنها المؤلف هنا ذات طابع تشاؤمى، وقد ظهرت فى عام ١٩٤٩.



سان الدكتور «الأخ الكبير» موجوداً (بالفعل). ويرد الجدل على ذلك متسائلاً: ماذا ينبغي أن يعنى هذا؟ فيقول الضحية: «أعنى ببساطة هل هو موجود مثلما أنا موجود» وعلى ذلك يتلقى إجابة هي نتيجة للنزعة الجماعية فى مجال الأخلاق الاجتماعية، وهذه الإجابة هي: «أنت لا وجود لك بالمرّة». فالإنسان الفرد لا وجود له، على الأقل ليس له وجود تام. فهو يستخدم وينبغى أن يستخدم دائماً على أنه أداة، وعلى أنه وسيلة للكل، وينبغى أن يستغل بدون مراعاة (لأى اعتبار).. ومثل هذه «اللحظة»، ومثل هذا «اللاكائن» لا يمكن أن تكون له حقوق خاصة.

تلك إذن هي المناقضة الفلسفية التى تشكل الخلفية لهذا الخلاف الذى توجد فيه الإنسان اليوم: ما هي الحقيقة الواقعة؟ الإنسان أم المجتمع!

ما هي الغاية وما هي الوسيلة - الكل أم الفرد؟

من الذى ينبغي أن يضحي به فى سبيل الآخر؟

هل تعدد معسكرات التعذيب التى يقاسى فيها ملايين من الناس بدون حدود، ويموتون، أمراً له ما يبرره لأن فيها فائدة للمجتمع؟ أم هل ينبغي أن نقول إن المجتمع إزاءنا ليست له إطلاقاً أية حقوق، وإن الضرائب والخدمة العسكرية وحتى قواعد المرور البوليسية ليس لها ما يبررها أدبياً، وإنه لا يمكن أن تكون علينا إزاء وهم أو خيال، أى إزاء الدولة، أية التزامات؟

٩- الحل الوسط:

إن العقل الإنسانى السليم ينفر من قبول أى من هذه الدعاوى المتطرفة. وإنه ليدو أمراً واضحاً للإنسان البسيط الذى لم ينل حظاً من الثقافة الفلسفية أن الفرد، أى الإنسان الفرد، له حقوق خاصة. ولكن يجب أن يكون عليه أيضاً التزامات تجاه المجتمع، وأنه لا الإنسان ولا المجتمع وهم من الأوهام أو «اللحظة» من اللحظات. وهذا هو ما نعتقده جميعاً - هكذا يبدو لى الأقل.. ولكن كيف يمكن تفسير وتبرير هذا الاعتقاد - أو بتعبير أفضل: هذه المعرفة - من الناحية الفلسفية؟



١٠- التبرير الفلسفى للحل الوسط :

ومثل هذا التفسير والتبرير موجود فعلا عند أرسطو إذا ما كان الأمر يدور حول الأسس النظرية. وينبنى هذا التفسير - مثل كل النظريات الاجتماعية - على نظرية مقولية معينة. وبناء على هذه النظرية فإنه ليست الجواهر وحدها هى الحقيقة الواقعية - أى حقيقة واقعية بكل ما تحمل هذه الكلمة من معنى مثل الحقائق الواقعية الأساسية - وإنما العلاقات أيضا. ورغم أن العلاقات ليست أشياء وليست جواهر، إلا أنها موجودة، فهى متعلقة بالجواهر حقيقة وترتبط الجواهر ببعضها. وينتج من ذلك نتيجة مزدوجة:

أولا: أن الحقيقة الواقعة التامة الوحيدة فى المجتمع هى أفراد الإنسان.

ثانيا: أن المجتمع شئ أكثر من مجموع أفراد الإنسان: إذ أنه يشتمل عداهم على العلاقات الواقعية بين الناس، والتى (تخدم) غاية مشتركة.

وهناك بالإضافة إلى ذلك نظرية أساسية ثانية. فالعلاقات المشار إليها والتى تربطنا فى المجتمع لا تحوم فى الهواء، وإنما هى مؤسسة فى شئ ما، فى الإنسان الفرد نفسه. وهذا الشئ الذى يجعلها ممكنة هو «المشترك» بين البشر - وهو - إذا نظرنا إليه من جانب دينامى، أى من جانب أخلاقى - هو الخير العام، الذى يمثل أحد جوانب الخير الفردى، وهذا الخير العام يسعى إليه الناس سعيا مشتركا، ولكن ليس هذا فقط، وإنما الوصول إليه أيضا لا يمكن أن يتم إلا بالمشاركة.

١١- المجتمع والفرد :

وبذلك تكون هذه النظرية قد أخذت بكلا جانبي المناقضة بدون تحيز لأحدهما. ويبقى الإنسان الفرد وحده هو الهدف الدنيوى الأخير لكل فعل اجتماعى ولكل سياسة. ولكن هذا الهدف لا يمكن الوصول إليه إلا بالاعتراف بالحقيقة الواقعية للمجتمع وبما له من هدف خاص. ولكن هذا الهدف يتأسس فى خير الفرد. والواجبات التى نلتزم بها تجاه المجتمع هى واجبات حقيقية - فهى تلزمننا - بنفس القوة الأدبية - مثلما تلزمننا تلك الواجبات تجاه الأفراد - فالمجتمع ليس وهما أو خيالا، ومع ذلك يظل المجتمع أداة لتحقيق مصير الإنسان الفرد.



والذى يبدو لى أن المذهب الفردى لم يعد اليوم نظرية لها وزنها. والخلاف الكبير وراء خصومة الفريقين - وللأسف - وراء قصف القنابل، أى الخلاف الجوهري حول وضع الإنسان فى المجتمع، هو خلاف بين نظريات أرسطو وهيكل. ولقد كان من النادر فى التاريخ أن يرى المرء هكذا بوضوح مثلما يرى اليوم مدى ما يمكن أن يكون للفلسفات الكبيرة من قوة مخيفة تبنى الحياة أو تدمرها. ولعله من الأمور التى أصبحت اليوم أكثر ضرورة من أى وقت مضى سعى كل إنسان مفكر للحصول على وضوح (للرؤية) حول مكانه فى هذا المجال الذى يبدو هكذا مجالا مجردا ولكنه مع ذلك مجال ذو أهمية بالغة.



الفصل العاشر المطلق



فى هذا التأمل الأخير من هذه السلسلة نصل إلى مشكلة المطلق - Das Abso- lute - هكذا اعتاد الفلاسفة تسمية اللامتناهى، ونأتى للحديث عن ذلك فى النهاية نظراً لأن (موضوع) الله بالنسبة للفيلسوف - والامر هنا يدور يقينا حول الله - لا يكون أبداً فى البداية مثلما هو الحال بالنسبة للمؤمن (بالله عن طريق الاعتقاد)، وعندما يصل الفيلسوف إلى الله على الإطلاق فذلك لا يكون إلا بعد تجول طويل خلال مملكة المتناهى، أى مملكة الموجود الدنيوى.

١- طريق الدين وطريق الفلسفة :

وهناك صعوبة أساسية فى هذا المجال تتمثل فى أن هناك طريقين إلى الله : طريق الدين وطريق الفلسفة . ولكن الإنسان يمثل وحدة واحدة، ولا يمكن التفرقة بسهولة بين المؤمن والمفكر (فى الإنسان). ولذلك يتمثل الخطر باستمرار فى أن عقيدتنا ستمارس تأثيراً على فكرنا الفلسفى، وفى أننا فى هذه المسألة على وجه الخصوص سندعى بعض الأمور على أنها أمور مبرهن عليها عقلياً مع أن العقل وحده - أى الفلسفة - لا يستطيع أن يقوم بذلك. وهذا أمر غير جائز. وقد قال وايتهد Whitehead ذات مرة : إن هناك من بين الميتافيزيقين الكبار فى مجال حضارتنا واحد فقط فكّر فى الله فى استقلال تام عن العقيدة، ألا وهو أرسطو. وجميع من جاءوا بعده ابتداء من أفلوطين^(١) كانوا واقعين تحت تأثير العقيدة. ولن نستطيع الفلسفة البحتة أن تبلغ أكثر مما بلغه أرسطو.

(١) أفلوطين (٢٠٥ - ٢٧٠) ولد فى ليكوبوليس (أسبوط). وفيها أخذ حظاً من الثقافة المعتادة. وفى الثامنة والعشرين رحل إلى الإسكندرية ودرس فيها الفلسفة ثم رحل فى سن الأربعين إلى روما، وأصبح له هناك شأن عظيم، وكان مجلسه حافلاً بالعلماء وكبار رجال الدولة، وتملك عليه الإمبراطور وروجته. ولم يشرع أفلوطين فى التأليف إلا فى سن الخمسين. وكان الموضوع الرئيسى الذى يسيطر على اهتمامه هو لحجة النفس =



٢- وجود المطلق :

ولكن يبدو لى أن وايتهيد هنا مبالغ . فالمرء يستطيع - هكذا أعتقد - أن يقول من الناحية الفلسفية أيضاً عن الله أكثر مما قال أرسطو . وقد تعلمنا بصفة خاصة من تاريخنا الطويل شيئاً ، وهو أنه ليس هناك فى حقيقة الأمر أحد من بين المفكرين الكبار قد تشكك أبداً فى جدية فى وجود الله . وقد يكون لذلك وقع غريب عندما يفكر المرء فى الأعداد الكبيرة لمن يسمون بالملاحدين .

ولكن المرء عندما يمعن النظر فى الموضوع يجد أن النزاع الفلسفى الكبير لا يدور أبداً حول وجود المطلق ، أى حول وجود اللامتناهى . فوجود مثل هذا الموجود أمر يدعيه بنفس الحزم كل من أفلاطون وأرسطو وأفلوطين وتوماس وديكارت واسينورا^(١) وليبنتز وكانت وهيغل ووايتهيد - وأيضاً - إذا جاز أن يقارن المرء العقول الصغرى بتلك العقول الكبيرة ، فإن هذا ما يدعيه الماديون الجدليون ، أى الفلاسفة الرسميون للحزب الشيوعى ، فهم بينما ينكرون بكل قوة وجود إله المسيحية ، يدعون عادة فى الوقت نفسه أن العالم غير متناه وخالد وغير محدود ومطلق ، والأكثر من ذلك هو أن موقفهم ، كما يستطيع كل واحد أن يتبين ذلك بسهولة ، موقف ذو طابع دينى فى بعض الأمور .

= من سجنها المادى وانطلاقها من عالم الظواهر إلى موطنها الأسمى وهو عالم الوجود والحقيقة - وقد جمع تلميذه فورفوريوس رسائله التى بلغت أربعاً وخمسين رسالة ووزعها على ستة أقسام فى كل قسم تسع رسائل فسميت بالتساعيات : وموضوع التساعية الأولى هو الإنسان ، والثانية والثالثة عن العالم المحسوس ، والرابعة عن النفس ، والخامسة عن العقل ، والسادسة عن الوجود الدائم أو العالم العلوى .

ويعتبر أفلوطين المؤسس الحقيقى للمذهب الأفلاطونية الحديثة . وتتلخص نظريته فى أنه يوجد فى قمة الوجود «الأول» أو «الواحد» ، وهو جوهر بسيط كامل فياض ، وفيضه يحدث شيئاً غيره هو «عقل» شبيه به . وفيفيض العقل فيحدث صورة منه هى «نفس» . وتفيض النفس فتصدر عنها نفوس الكواكب ونفوس البشر والأجسام . وآخر مراتب الوجود هى المادة التى تمثل أصل الشر فيه . وترجع نقائص النفس الإنسانية وشرورها إلى اتصالها بالجسم . ولهذا يجب أن تكون غاية النفس الإنسانية هى الخلاص من هذا الجسم والعودة إلى الأول الواحد . وتمثل الفلسفة الوسيلة التى تتخذها النفس فى صعودها إليه والاتحاد به .

(راجع الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ٢٨٦ وما بعدها)

(١) هو باروخ اسينورا SPINOZA (١٦٣٢ - ١٦٧٧) ولد فى أمستردام من أسرة يهودية كانت تعيش فى هولندا . ذهب إلى القول بوحدة الوجود ، وقد أثارت آراؤه الفلسفية غضب الطائفة اليهودية فحكمت عليه بالكفر والحرق ، وكان لفلسفته تأثير قوى فى الفلسفة الألمانية .



٣- ما هو المطلق :

فالمسألة إذن ليست هى مسألة ما إذا كان يوجد إله (أم لا)، وإنما هى مسألة ما إذا كان هذا الإله شخصاً وروحاً (أم لا). وقد يبدو ذلك أمراً عجيباً، ولكن الأمر هو كذلك، وربما يوجد هناك أحياناً بعض المنكرين الحقيقيين للمطلق، ولكنهم على كل حال من الندرة بمكان وليست لهم أهمية كبيرة. فالمسألة المتنازع فيها، وأكرر ذلك، ليست هى مسألة ما إذا كان الله موجوداً، وإنما هى مسألة كيف ينبغي أن نتصوره.

ولكن من الواضح أيضاً أن مشكلة وجود الله مشكلة لها ما يبررها. فلا يجوز أن تعتبر بالنسبة لنا سلطة ما - وأيضاً سلطة كل الفلاسفة مجتمعين - سبباً كافياً لأى دعوى فلسفية، فنحن يجوز لنا بل وينبغى علينا أن نسأل أنفسنا عن الأسباب التى تضطرنا إلى أن نسلم بهذا الوجود.

٤- أدلة على وجود الله :

ومن هذه الناحية يمكن تقسيم الفلاسفة إلى طائفتين طبقاً للمنهج الذى يستخدمونه للبرهنة على وجود الله. وسأطلق على الطائفة الأولى اسم الحدسيين (Intuitionisten)، وعلى الطائفة الثانية اسم الاستدلاليين (Illationisten)، رغم أن كلا التسميتين غير منطقتين تمام الانطباق. فالحدسيون يذهبون إلى أن الله، أى المطلق من المعطيات المباشرة بأية صورة من الصور. فنحن نلقاه فى تجاربنا. ويجب أن يعترف المرء بأن مثل هؤلاء الفلاسفة نادرون، أو بتعبير أفضل: إنهم نادراً ما اعترفوا بأنهم يقولون بمثل هذه النظرية. ولكن هذا يمكن أن ينطبق بحق على الفلاسفة الشيوعيين المشار إليهم - فهم لم يأتوا أبداً بدليل على وجود مادة لامتناهية وخالدة، ويبدو إذن أن لديهم عن ذلك معرفة مباشرة. والفيلسوف الفرنسى المشهور برجسون لم يزعم أن مثل هذه التجربة قد أتاحت له أو للفلاسفة الآخرين. ولكنه ذهب إلى القول بانطباق ذلك [أى معرفة الله معرفة مباشرة] على المتصوفة، لدرجة أنه بنى على ذلك دليلاً على وجود الله، ولكن هؤلاء يمثلون حالات شاذة أو فردية.

ويجب أن يفرق المرء بين الحدسيين الخالص وبين أولئك المفكرين - من أمثال ماكس شيلر أو كارل ياسبرز - الذين يزعمون أن المرء يستطيع أن يدرك الله إدراكاً



معينا، ولكنهم يذهبون إلى أن الإنسان لا يدرك الله في ذاته وإنما في موجود متناه. فالوجود الإنساني بالنسبة لياسبرر هو هذا الذى يتعلق بذاته هو وفي ذلك (أى فى علاقته بذاته) يتعلق بمفارقة المتسامى Transzendenz - أى بالله. فياسبرر إذن يدرك اللامتناهى - إذا صح التعبير - لا بطريق مباشر وإنما بطريق غير مباشر، أى يدركه فى ذاته هو وفى وجوده. واعتقد أن ياسبرر سوف يعترض فى حالة ما إذا سمى المرء ذلك دليلا، والشئ نفسه يجب أن يسرى على شيلر - ولكن ربما يمكن أن يقال: إن الأمر هو رؤية عقلية فى الموجود المتناهى، وهى رؤية ذات طابع يسمح بإدراك اللامتناهى. وحيثذ ربما يكون الفرق بين هذا الموقف وبين موقف أولئك الخالص من طائفة الاستدلاليين ليس هكذا كبيرا مثلما يمكن أن يظن فى بادئ الأمر.

ويوجد هناك نوعان من الاستدلاليين. فالبعض منهم مثل القديس أنسلم الكانتربورى^(١). وديكارت واسبينوزا وهيجل وآخرين غيرهم - يذهبون إلى أن المرء يستطيع أن يستنتج وجود الله استنتاجا أوليا apriori من الفكر المجرد، بدون استناد إلى تجربة الموجود المتناهى. فكما يستنبط المرء من تعريف المثلث صفات المثلث بصرف النظر تماما عما إذا كان يوجد هناك فى العالم مثلثات أم لا، فإنه يمكن للمرء أيضا أن يستنتج وجود الله على هذا النحو.

ولكن هذا الدليل قد نقضه القديس توماس الأكوينى ثم نقضه الفيلسوف كانت بنجاح كبير للدرجة أنه لم يعد هناك من يقول به اليوم إلا نادرا.

٥- أدلة مبنية على الخبرة :

وعلى العكس من ذلك يأخذ عدد كبير من الفلاسفة بأدلة مختلفة على وجود الله مبنية على التجربة. ويبدو لى أن أغلبها فى واقع الأمر له نفس الأساس. وسأقوم بعرضها فى ذلك الشكل الذى أجده عند وايتهد - وهو من كبار أصحاب النظريات فى الألوهية فى القرن العشرين - وذلك لأنه يبدو لى أن غيره من المفكرين فى هذه المجموعة يتفقون معه فى واقع الأمر فيما يقوله.

(١) أنسلم Anselm von Canterbury (١٠٣٣ - ١١٠٩) يعتبر الأب الحقيقى للفلسفة المدرسية المسيحية. استخدم لأول مرة ما يسمى بالدليل الانتولوجى على وجود الله. وهو دليل لإثبات وجود الله من ذات فكرة الله، أى من مجرد تعريفه. وهو الدليل الذى يشير المؤلف بعد ذلك إلى أنه قد وجد معارضة من جانب توماس وكانت، نظرا لأن الانتقال - فى رأيهما - من الوجود المتصور إلى الوجود العيى غلط أو مغالطة (انظر: المعجم الفلسفى ليوسف كرم وآخرين - دار الثقافة الجديدة ١٩٧١).



ويرى وايتهيد أننا نستطيع أن نتبين أن هناك صيرورة مستمرة فى العالم: فكل ما يكون يصير. فالتفاحة مثلا تكون خضراء ثم تصير صفراء. ومن أجل ذلك يجب أن يسلم المرء - بناء على رأيه - بأن هناك قوة دافعة خلف هذه الصيرورة. ويسمى وايتهيد هذه القوة «بالقوة الخالقة» creativity.

ولكن هذه القوة وحدها لا تكفى، فإذا فرضنا أن هناك فى العالم دافعا إلى الجديد فإنه لا يزال من غير المفهوم كون هذا الجديد على هذا النحو وليس على نحو آخر. ويمكن بطبيعة الحال أن يقال إن هناك مثل هذه القوانين الطبيعية وليس هناك غيرها، وهذه القوانين هى التى تحدد وتتسبب فى أن تصير التفاحة حمراء أو صفراء وليست زرقاء. ولكن المسألة بذلك لم تحل بل تأجل حلها فقط، إذ لماذا توجد بالذات هذه القوانين فقط من بين عدد لا متناه من قوانين طبيعية ممكنة؟.

ولماذا يسلك تطور العالم مثل هذه الطرق ولا يسلك غيرها من الطرق؟

وردا على ذلك يمكن بطبيعة الحال أن يقال - وقد قيل كثيرا - إننا لا نستطيع أن نعطى على ذلك أية إجابة. ولكن وايتهيد يرفض هذا الموقف رفضا قاطعا. فالفيلسوف موجود - كما يقول وايتهيد - لكى يفهم فهما عقليا ولكى يفسر. ويجب عليه تبعا لماهيته أن يفترض أن هناك تفسيرات وأن العقل يسود فى العالم. فذلك هو الشرط الأساسى للعلم - والفرق بين الفلسفة والعلوم الجزئية يتمثل فقط فى أن الفلسفة تطبق المنهج العقلى بدون حدود، بعيداً عن الحد الذى تكتفى به العلوم الجزئية. ومن حق الفيلسوف - كما يقول وايتهيد - ومن واجبه أن يسأل باستمرار: لماذا؟

وحيثل يتبين للمرء أنه يجب أن يكون هناك إله - أى قوة فوق العالم، تحدد سيره، وعلى وجه الدقة قوة لا متناهية. ويسمى وايتهيد هذه القوة «مبدأ التحديد» - أى السبب الذى به تكون الأشياء كما هى على هذا النحو وليس على نحو آخر. ومن المؤكد أن وراء ذلك الفكرة التالية التى لم يصنعها وايتهيد نفسه، ولكنها أساسية هنا: فالمرء يتساءل:



لماذا يكون هناك عالم على الإطلاق وبالتحديد هذا العالم وليس عالما آخر؟
فليس هناك فى هذا العالم علة لذلك، إلا إذا كان هذا العالم هو المطلق فإنه حينئذ
يمكن أن يكون علة نفسه. ولكن المطلق يكون حينئذ موجوداً أيضاً. وإذن نكون
فى كل حالة مضطرين إلى أن نسلم بمثل ذلك (أى بالمطلق).

٦- اللاعقليون والملحدون :

وهناك فى حقيقة الأمر إمكانية واحدة فقط لتجنب هذه النتيجة: فعلى المرء
حينئذ أن يذهب إلى القول بأن هناك فى العالم شيئا لا عقليا - كما يعبر المرء عن
ذلك فى لباقة - وهذا يعنى أن هناك شيئا هو ببساطة غير معقول ولا معنى له.
والواقع أن كل أولئك الذين ينكرون قيمة الدليل الذى عرضناه هنا باختصار هم
لاعقليون فى صور مختلفة. وهذا يسرى على الوضعيين وبعض المثاليين، ويسرى
أخيرا على الفيلسوف الذى اشتهر بإلحاده وهو سارتر. ولعل سارتر هو أكثر
الملحدين - الذين عرفناهم فى التاريخ على الإطلاق - ذكاء وحدة نظر، ولهذا فإن
الأمر يستحق أن نعرض نظريته باختصار.

لقد فهم سارتر ورأى إلى أبعد حد - أكثر من كثيرين غيره - عدم ضرورة
كل ما نلجده فى العالم وعدم كفايته أو الرضا به. فكل هذا - كما يقول - ليس له
ما يبرره. ولم تكن هناك حاجة على الإطلاق لوجوده، ومع ذلك فهو موجود.

إن المرء يفسر مثلثا مجردا أو إحدى القواعد الرياضية بواسطة أى شيء،
ولكنهما غير موجودان إطلاقا (وجودا واقعا). وعلى العكس من ذلك فإن وجود
الأشياء - جذر هذه الشجرة مثلا - لا يمكن أن يفسر على هذا النحو. فالموجود
الواقعى فى العالم لا يمكن أن يفسر إلا عن طريق الله، ولكن سارتر لا يريد أن
يعترف بالله - ويرى أنه يمثل تناقضا - ولهذا يستتج استنتاجا منطقيا أن كل موجود
- وبوجه خاص الإنسان - غير معقول وعديم المعنى. وقد عرف سارتر كما لم
يعرف غيره كيف يصوغ هذا المأزق، فالمرء يجب عليه - كما يقول - أن يختار بين
الله وبين اللامعقول. وسارتر نفسه يختار حينئذ اللامعقول وانعدام المعنى. وهنا
يصح لى أن ألاحظ ملاحظة هامشية وهى أن أحدا من الذين يعرفون مسار هذه



الفكرة عند سارتر لا يستطيع إطلاقاً أن يصفه بأنه مجرد «وجودى» كما يقال . فسارتر يعد يقيناً واحداً من طبقة عالية من الميتافيزيقيين . وأيضاً فإنه إذا ضل فلنما يفضل على مستوى لم يصل إليه كثيرون غيره إطلاقاً .

ولكن هناك كثيرين من الفلاسفة يرفضون التسليم بانعدام المعنى فى العالم ويتساءلون: هل يكون هناك حيثشذ أى معنى على الإطلاق لأن تنفلسف، وهل يكون هناك حيثشذ مبرر لأى تفسير فلسفى إذا كان كل ما هو حقيقة واقعة ينبغى أن يكون لغوا باطلاً؟ وإذا كان الأمر كذلك فإن الفيلسوف حيثشذ يستطيع بل وينبغى عليه من باب أولى أن يسلم بوجود الله - رغم الصعوبات المخيفة التى يأتى بها هذا التسليم - بدلاً من أن يؤمن باللامعقول مع سارتر.

٧- الخيار بين الله واللغو الباطل :

ولكن لماذا تكون هناك مثل هذه الصعوبات؟ إن الإنسان المؤمن وكذلك الطفل المؤمن لا يعرفان صعوبات حين يفكران بحجة فى الله . فهذه الفكرة عن الله فكرة مألوفة وواضحة (بالنسبة للمؤمن) مع ما لله من عظمة وسمو . ولكن الفيلسوف فى وضع آخر . فالله بالنسبة له ليس موضوعاً للمحبة والعبادة وإنما هو موضوع للفكر . والفيلسوف يحاول، ويجب عليه أن يحاول أن يفهمه .

وهنا تظهر على الفور صعوبة أولى وأساسية تتمثل فى إدراك أن الله يجب أن يكون مختلفاً بالكلية تمام الاختلاف عن كل شىء آخر . فإنه يجب أن يكون حقيقة واقعة، ومع ذلك يجب أن تكون له باعتبار معين صفات الموجود المثالى؛ فهو ضرورى (واجب الوجود) - حسب ماهيته - مثل الموجود المثالى، وإذن فهو أيضاً خالد وفوق الزمان والمكان - ومع ذلك فهو متفرد بمعنى معين للكلمة - أجل، إنه أكثر تفرداً من أى شىء آخر - وهو تام وقائم بذاته وحى بدرجة لا نستطيع أن نتصورها . ويجب أن نعزو إليه منطقياً كل تلك الصفات التى نَجدها هنا فى العالم أعلى صور الموجود - كالروحانية والشخصية إلخ . ولكن من المستحيل فى الوقت نفسه أن نقول عنه أى شىء بالمعنى الذى تكون فيه كلماتنا لها نفس المعنى حين تتعلق بالمخلوقات . وحتى إذا قلنا أيضاً إن الله كائن فإن هذه الكلمة «كائن» يجب أن تعنى شيئاً آخر غير ما تعنيه عندنا .



وبذلك وقعت الفلسفة فى مأزق. فإما أن نقول إن الله مثل الموجودات الأخرى غير أنه أعلى منها علوًا لا متناهياً بشتى الاعتبارات، أو يجب أن ندعى أننا لانستطيع أن نعلم عنه شيئاً. ولكن من الواضح أن الرأى الأول باطل. فالله لا يمكن أن يكون مثل الموجودات الأخرى (١). ولكن الرأى الثانى باطل أيضاً : وذلك لأن شيئاً لانعلم عنه شيئاً إطلاقاً، لانستطيع أيضاً أن نقول عن وجوده شيئاً. فإننا إذا قلنا إن هذا الشيء كائن فإننا حينئذ نكون قد نسبنا إليه صفة؛ وأى شيء فارغ (x) لا يمكن أن يدعى المرء بأنه موجود، هكذا يقول المنطق.

وقد دخلت خيرة الرءوس المفكرة فى تاريخ الفلسفة الأوروبية فى صراع مع هذا المأزق باستمرار. وبحث غالبية المفكرين الكبار دائماً عن طريق وسبط بين اللغو الباطل للمشبهة - الذى يتزل بالله إلى درجة المخلوق - والرأى الآخر الذى لا يقل عنه بطلاً ولا معقولة وهو الذى يزعم استحالة معرفة الله استحالة مطلقة. وتوجد هناك - على سبيل المثال - صورة رائعة لهذا الصراع فى المجلد الثالث من كتاب «الفلسفة» لياسبرر.

وفى رأى شخصياً أن هذا الطريق الوسط ليس ممكناً فحسب، وإنما هو أيضاً موجود على الأقل فى خطوطه الأساسية. وهو الحل القائم على المماثلة Analogie لدى القديس توماس الاكرونى. ولن أستطيع هنا أن أدخل فى مناقشة هذا الحل، ولكنى أود أن ألفت النظر إلى أننا اليوم قد أصبحنا بفضل مكاسب المنطق الرياضى أقدر على صياغته وفهمه أفضل من ذى قبل.

٨- التوحيد ووحدة الوجود وحرية الإرادة :

تلك إذن هى الصعوبة الكبيرة الأولى، أما الصعوبة الأخرى فنجدتها فى مسألة علاقة الله بالعالم. فالله إذا كان لامتناهياً فإنه يبدو حينئذ فى بادئ الأمر أنه لا يمكن أن يوجد شيء سواه، وحينئذ ينتج ما يسمى بالمذهب الواحدى Monism (٢).

(١) يقول القرآن الكريم فى هذا الصدد «ليس كمثله شيء».

(٢) المذهب الواحدى - على التقيض من مذهب الكثرة Pluralism - يرد الكون كله إلى مبدأ وحيد. وقد ميز (فولف) فى هذا المذهب بين اتجاهات ثلاثة :

(أ) الواحدية المادية : وهى اتجاه يرد الوجود إلى المادة وحدها.

(ب) الواحدية المثالية : وهى اتجاه يرد الوجود إلى المثال.

(ج) الواحدية الروحية : وهى اتجاه يرد الوجود إلى الروح.

وهناك استعمالات أخرى لهذا المفهوم فى القديم والحديث (انظر فى ذلك المعجم الفلسفى لجميل صليبا).



أو (إذا ما نسب المرء لله وعيًا *Bewusstsein* ^(١)) يتبع مذهب وحدة الوجود *Pa-ntheism* . وحينئذ يكون العالم هو الله أو يكون جزءاً ومظهراً لله ^(٢) . ولكن عندئذ يلزم القول بأن الله نفسه - الذى هو علة الوجود غير الضرورى - له أجزاء، وأنه يصير ويتكون من المتناهى إلخ - وهذه كلها أمور لامعقولة .

وهناك مسألة مماثلة وهى مسألة علاقة الله بالعالم فى النظام الديناميكى أو الحركى . فالصيرورة موجود من الموجودات، إنها كائن وإذن فتعليلها فى نهاية الأمر يجب أن يتم عن طريق الله، ولكن ليس هذا فحسب وإنما يجب أيضاً أن تحدّد بواسطته، وإذا كان الأمر يتعلق بالإرادة الإنسانية فيبدو أن هذا يعنى أن كل ما نفعله وكل ما نريده قد تم تحديده من البداية عن طريق الله، وأنه ليس هناك إذن حرية للإرادة .

وفى كلا المسألتين ربما يتمثل الحل فى أن يتصور المرء الله وتأثيره تصوراً آخر [يختلف عن تصوره للإنسان وتأثيره] . فالله ليس موجوداً آخر بجانب الأشياء فى العالم، وليس أيضاً - كما قال ذات مرة أحد الكتاب السطحيين - مثل حصان ثان يجر العربى مع الإنسان . فوجود الله وكذلك تأثيره لا يقعان بجانب المخلوقات، وإنما يقعان فوقها - فوجوده وجود آخر وتأثيره تأثير آخر .

٩- القداسة :

ثم هناك عدداً ذلك المسألة الدينية . فهل يمكن أن يكون إله الفلاسفة - اللامتناهى وواجب الوجود والموجود الذى يؤسس كل شئ - هو نفس الإله الذى هو الأب الحنون والمخلص عند المسيحيين والذى يعتقدون أنهم يتحدثون معه فى صلواتهم ؟

إن الله فى الدين يختلف عن علة العالم عند الميتافيزيقيين بفرق حاسم وهو أن إله الدين هو القدوس . أما ماهى القداسة فإن هذا أمر لا يستطيع أحد أن يحدده

(١) ما بين الأقواس هنا من كلام المؤلف .

(٢) ظهر مذهب وحدة الوجود أولاً عند الهنود ثم تأثر بهم أطباء الطبقة الأولى فى الفلسفة اليونانية كما ظهر فى الفلسفة الإسلامية عند الحلاج وابن عربى، وفى العصر الحديث عند جيوردانو برونو واسبينورا وغيرهما (انظر المعجم الفلسفى) .



تحديدًا دقيقًا، تمامًا مثلما لا يستطيع أحد أن يحدد لنا الملون أو المؤلم فى حقيقة الأمر. ولكن القداسة من المعطيات فى الوعى الإنسانى وفى تجربة العابد - فهى تتمثل بوضوح أمام عيني روحه. فهل تتساوى هذه القداسة مع عدم تنهى علة العالم ؟

وهل توجد هناك أصلاً قنطرة بين ما يمكن أن نصل إليه عن طريق العقل فى الفلسفة وبين موضوع العبادة والأمل، أى مبدأ المحبة [وهو الله] الذى يدعو إليه الدين ؟

لقد انقسمت آراء الفلاسفة أيضًا فى هذا الصدد. ولا يوجد اليوم مفكر جاد ينكر أن القداسة أحد المعطيات الأساسية بمعنى أنها لا يمكن أن ترجع إلى شىء آخر - وأن الأمر يدور حول قيم ومواقف خاصة تمامًا. ولكن الغالبية من بين مفكرينا اليوم يرون أن هذا المجال [مجال القداسة] لاصلة له بالميتافيزيقا - فلا توجد هناك قنطرة بين الاعتقاد والفكر فيما يتعلق بالله، ويقولون إن إله الميتافيزيقا يختلف عن الإله المقدس فى الدين.

٢- الألوهية بين الدين والفلسفة :

ولكن هناك أيضًا فلاسفة آخرون لا يذهبون بعيدًا على هذا النحو، فالدين يقول فى الحقيقة عن الله أكثر مما تقول الفلسفة. ولكنهم يرون أنه لا يترتب على ذلك أن موضوع نظرية الألوهية الفلسفية ينبغى أن يتناقض فى أية نقطة مع إله الدين، فمثل هذه النقطة لا يمكن العثور عليها فى الواقع. وكل ما يمكن أن نقوله عن الله من وجهة النظر الفلسفية سيترف به الإنسان المتدين أيضًا؛ غير أنه يعلم عن الله أكثر مما يعلمه كبار الميتافيزيقيين. فالفرق لا يتمثل فى الموضوع وإنما يتمثل فى موقف الإنسان. فالفيلسوف ينظر إلى الله نظرتة إلى تفسير عقلى للعالم. فالله بالنسبة له ضرورى لا لكى يعبد، وإنما لكى يحافظ على مذهبه العقلى. فتسليمه [بوجود الله] ليس شيئًا آخر غير اعتراف بدون تحفظ بإمكان تفسير الموجود، وإذا ما جاز للمرء أن يتحدث (فى الفلسفة) عن الاعتقاد فإن الاعتقاد الوحيد الذى يفترض هنا هو الاعتقاد فى العقل، ولا يمكن أن يكون هنا حديث عن محبة الله - وعندما تحدث أسبينورا عن محبة عقلية لله فإنه كان يعنى حيثئذ المعرفة فقط.



ولكن هذا الموقف يأتى بالفيلسوف هنا - مثلما كان الحال فى مسألة الإنسان - إلى حد لا يرى فوقه إلا ظلامًا. فإلهه على هذا النحو غير محدد، ومثقل بكثير من المشاكل مما يجعل الفيلسوف نفسه يتساءل - كما فعل أفلاطون ذات مرة - : ألا يمكن أن يكون هناك عالم آخر وراء عالم الفلسفة ^(١). وحينئذ يستطيع الفيلسوف - إذا كان مؤمنًا - أن يتلقى إجابات من الدين على كثير من أسئلته التى تؤرقه ^(٢). فمفهوم الله لديه لن يرفضه الدين، وإنما سيجعل منه مفهومًا أكثر كمالًا وأكثر حيوية.

ولكن الفلسفة لا تستطيع أن تقود الإنسان المفكر إلى هذا الحد - الذى لا يمكنه بقواه الخاصة أن يتخطاه - إلا بشرط أن تظل الفلسفة وفية لنفسها. وفى هذه المسألة - كما فى كل المسائل الأخرى - تثبت الفلسفة أنها مكونة للحياة وأنها مثمرة، وذلك فقط فى حالة ما إذا كانت مستندة على إرادة حقيقية للفهم وتمسك ثابت بالعقل. فالفلسفة ليست شيئًا آخر غير العقل الإنسانى الذى يتم تطبيقه على تفسير العالم بدون أى اعتبار وبدون أية حدود ويكل ما فى طاقتنا من قوة.

(١) راجع هامش (١) فى نهاية الفصل السابع من هذا الكتاب.

(٢) انظر فى العلاقة بين الفلسفة والدين أو بين العقل والشرع ما يقوله الإمام الغزالى : « . . . فالعقل كالأس (كالأساس) والشرع كالبناء، ولن يغنى أس ما لم يكن بناء ولن يثبت بناء ما لم يكن أس . . . فالشرع عقل من خارج والعقل شرع من داخل. وهما متعاضان بل متحدان . . . ولكونهما متحدان قال [الله تعالى] : «نور على نور» أى نور العقل ونور الشرع» معارج القدس ص ٤٦/٤٧. (المكتبة التجارية الكبرى - بدون تاريخ) وبناء على ذلك يرى الغزالى أن «الداعى إلى محض التقليد (فى الأمور الدينية) مع عزل العقل بالكلية جاهل، والمكتفى بمجرد العقل عن أنوار القرآن والسنة مغرور» إحياء علوم الدين ١٦/٣ (القاهرة ١٩٣٩).



**فهرس أعلام الفلاسفة
الذين وردت أسماءهم فى الكتاب**

(أ)

- ابن عربى (محق الدين) : ١٣١ .
إبيكتيت (الرواقى) : ٩ .
أرول (جورج) : ١١٩ .
أرسطو : ١٦، ١٧، ٢٥، ٣٦، ٣٩، ٤٤، ٤٨، ٩٧، ١٠٨، ١٠٩، ١١١،
١٢١، ١٢٣، ١٢٤ .
اسبينورا : ١٢٤، ١٢٦، ١٣١، ١٣٢ .
اشترنر (ماكس) : ١١٧ .
أفلاطون : ٨، ١٦، ٢١، ٣٤، ٣٦، ٣٧، ٣٩، ٥٥، ٨٦، ٩٥، ٩٧، ٩٩،
١٠٤، ١١١، ١٢٤، ١٣٣ .
أفلوطين : ١٢٣، ١٢٤ .
إقليدس : ٥٦، ١٠٧ .
إنجلز : ٧٦ .
أنسلم (القديس) : ٤٨، ١٢٦ .
أوغسطين (القديس) : ٢١، ٤٨ .
أينشتين : ٥٨ .

(ب)

- بارمنيدس : ١٠٧ .
برجسون (هنرى) : ٢١، ٤٩، ١٢٥ .
برونو (جيوردانو) : ١٣١ .



بیرس (تشارلز) : ٥٨ .

(ت)

تشرش (ألونزو) : ٣٧ .

التوحیدی (أبو حیان) : ٥٥ .

توماس (الاکوینی) ١٣٠، ١٢٦، ١٢٤، ٤٨، ٢٦ .

(ج)

جورجیاس (السوفسطائی) : ٥٠، ٤٦، ٤٣، ٤٠، ٣٩ .

جوته : ٧٩، ٢٣ .

جیمس (ولیم) : ٥٩، ٤٨، ٥ .

(ح)

الحلاج : ١٣١ .

(د)

دستویفسکی : ٤٣ .

دیکارت ٦، ٤٠، ٤٦، ٩٧، ١٢٤، ١٢٦ .

دیلتای (فلهلم) : ٥١، ٤٩، ٤٨، ٢١ .

دیوی (جون) : ٥٩ .

(ر)

رسل (برتراند) ١٦، ٢٠، ٤٥، ٥٧، ١٠٩ .

رکرت : ٢٢ .

الرواقیون : ٧٢ .

ریشنباخ : ٢٣ .

ریمان (برنارد) : ٥٦ .



(س)

سارتر (جان بول) : ۱۸، ۱۹، ۲۱، ۹۹، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۲۸.

سقراط : ۳۹، ۵۶، ۱۰۷.

سکوت (جون دنس) : ۴۸.

(ش)

شلنج : ۲۲.

شلیک : ۲۳.

شیلر (ماکس) : ۸۶، ۸۷، ۸۹، ۱۲۵، ۱۲۶.

(ط)

طاليس : ۲۰.

(غ)

الغزالی : ۸، ۱۰۰، ۱۳۳.

(ف)

فال (جان) : ۱۸، ۱۹.

فایهنگر (هانز) : ۵۹.

فتجنشتین (لودفيج) : ۲۰، ۲۲، ۲۳.

فريجه : ۴۵.

فشته : ۲۲، ۶۴، ۱۱۷.

فندلبند : ۲۲.

فورفوريوس : ۱۲۴.

فولف : ۱۳۰.

فیرباخ : ۷۶.

فیشز : ۶۵.



(ك)

كارنب : ٢٣ .

كانت : ٨، ٢٢، ٢٣، ٣٦، ٦١، ٦٤، ٨٢، ١٠٧، ١٢٤، ١٢٦ .

كراتس (اقراطيلوس) : ٤٤ .

كومت (اوجيست) : ١٦ .

كوين : ١٠٤ .

كيركيجارد : ١٨، ١٩، ٧١ .

(ل)

لافيل (لويس) : ٨٤ .

لاوت (رينهارد) : ٨٩ .

لويتشفسكى : ٥٦ .

ليبتز : ٩٦، ٩٩، ١٠٩، ١٢٤ .

لينين : ٧٦ .

(م)

مارسيل (جبريل) : ١٨، ١٩، ٨٠ .

ماركس (كارل) : ٧٦، ١١٩ .

مالينوفسكى : ٨٤ .

مرلوبونتي : ٢٠ .

مل (جون استيوارت) : ١١٥ .

الميجاريون : ١٠٧ .

(ن)

نويرات : ٢٣ .



(هـ)

هارتمان (نیکولای) : ۱۰۷.

هایتنج : ۵۷.

هکسلی (الدوس) : ۸۵.

هوسرل : ۸۶، ۶۹، ۶۴.

هیجل : ۱۸، ۲۲، ۷۶، ۱۰۴، ۱۰۷، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۹، ۱۲۲، ۱۲۶.

هیدجر (مارتین) : ۱۸، ۲۵.

هیراقلیطس : ۴۴.

هرش (جین) : ۱۹.

هیوم (دفید) : ۱۶، ۳۱، ۳۲، ۳۳.

(و)

وایتهد : ۴۵، ۵۷، ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۲۷.

(ی)

یاسبرر (کارل) : ۱۸، ۱۹، ۴۲، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۳۰.



فهرس المفاهيم والمذاهب والنظريات الفلسفية

(أ)

- الاحتمال : ٧٤.
- الأخلاق الاجتماعية : ١١٧، ١١٨، ١١٩، ١٢٠.
- الاستدلاليون : ١٢٥، ١٢٦.
- الاستقراء : ٧٤.
- الاستنباط : ٧٠ وما بعدها.
- الاشتراكية العلمية : ٧٦.
- الإمكان : ١٠٧ وما بعدها.
- الأنطولوجيا : ٢٥، ١٠١ وما بعدها.

(ب)

- البرجماتية : ٤٨، ٥٨.
- البيولوجيا : ١٠٤.

(ت)

- التأمل : ٩٣، ٩٥.
- التجريد : ٩٤، ١٠٢.
- التراث : ٩٣.
- التقدم : ٩٣.
- التقنية : ٨٢، ٩٣، ٢٧.
- المماثلة : ١٣٠.
- التناسق الأرنلى : ٩٦.



(ج)

الجدل : ١١٩ .

الجوهر : ١٠٨، ١٠٩، ١١٧، ١١٨، ١٢١ .

(ح)

الخدس : ٤٩ .

الخدسيون : ١٢٥ .

الحقيقة : ٥٣ وما بعدها، ١٠٢، ١٠٥ .

الحقيقة الأنطولوجية : ٥٣ .

الحقيقة البرجماتية : ٥٦ .

الحقيقة المنطقية : ٥٤ .

الحقيقة النسبية : ٥٤ .

الحقيقة الواقعة : ٤٥، ٣٥ .

(خ)

الخير العام : ١٢١ .

(د)

الدليل الأنطولوجي : ١٢٦ .

الديمومة : ٢٥ .

(ذ)

الذرة : ١١٧ .

(س)

السبية : ٣١ .

السفسطة : ١٠٧، ١٠٥، ٣٩ .



السيما نطقا : ١٠٤ .

(ش)

الشك الديكارتي : ٤٠ .

الشك الارتيابي : ٥٠، ٤٠ .

(ص) "

الصفة : ١٠٩، ١٠٨ .

(ع)

علم الإنسان الفلسفي (أنثروبولوجيا) : ٩٦، ٨٦ .

علم الوجود : ٢٥ .

(ف)

الفكر : ٦٧ وما بعدها .

الفكر العلمي : ٦٧ .

الفكر الفينومولوجي : ٦٨ .

الفلسفة الاجتماعية : ١١٤ .

فلسفة الحياة : ٦٩، ٤٩ .

فلسفة الظواهر (فينومولوجيا) : ١٠٧، ٧٠، ٦٩، ٦٤ .

الفلسفة الوجودية : ٩٧، ١٨ .

(ق)

قانون الشرط المنطقي : ٧٣، ٧٢ .

القانون العلمي : ٢٧، ٢٤ وما بعدها .

القدااسة : ١٣٢، ١٣١ .

قضايا جورجياس : ٤٦، ٣٩ .

قفزة الحرية : ٧١ .



القوانين الاحتمالية : ٧٣،٣٠.

القوانين الطبيعية : ١٢٧.

القوة الخالقة : ١٢٧.

القياس الاستثنائي : ٧٢.

القيم الجمالية : ٨٣ وما بعدها.

القيم الخلقية : ١١٨،٨٤،٨٣.

القيم الدينية : ٨٤،٨٣.

(ك)

الكوجيتو : ٤٢.

(ل)

اللامتناهى : ١٣١،١٢٦،١٢٤،١٢٣،٩٨.

(م)

المادية التاريخية : ٧٦.

المادية الجدلية : ٧٦.

الماركسية : ٧٦.

الماهية : ١١١،١١٠.

المتسامي (المتعالى) : ١٢٦.

المتناهى : ١٢٦،١٢٣.

المثالية الألمانية : ٢٢.

المثالية الذاتية : ٣٣.

المثالية المطلقة : ١١٩.

المجتمع : ١١٣ وما بعدها.

المدرسة الإيلية : ١٠٧.



مدرسة جنوب ألمانيا : ٢٢.

مذهب الذاتية : ٨٩.

مذهب الذرات الروحية (المونادولوجيا) : ٩٦ ، ١٠٩.

المذهب الفردى : ١١٦ ، ١١٨ ، ١٢٢.

مذهب الكثرة : ١٣٠.

المذهب المادى : ٩٦.

مذهب النسبية : ٨٩.

المذهب الواحدى : ١٣٠.

مذهب الواقعية الجديدة : ٥٧.

المطلق : ١٢٣ وما بعدها.

مفهوم السببية : ٣١.

المقولات : ١٠٨.

المتناقضة الفلسفية : ١٢٠ ، ١٢١.

المنهج التجريبي : ٢٤.

المنهج العقلى : ١٢٧.

المنهج الفلسفى : ١٠٢.

المنهج الفينومنولوجى : ٨١.

الموجود : ١٠٢ ، ١٠٣ ، ١٠٤.

الموجود المثالى : ١١١.

الموجود الواقعى : ١١١.

(ن)

التزعة الجماعية : ١١٩ ، ١٢٠.

نظرية الأنماط : ٤٥.



- نظرية التقييم : ٨٠ .
النظرية المثالية : ٨٥ ، ٨٨ .
نظرية المثالية المعرفية : ٦٠ ، ١٠١ ، ١٠٢ .
نظرية المعرفة : ٣٣ ، ١٠٣ .
نظرية النسبية : ٥٨ .
نظرية الموازنة النفسية الجسمانية : ٦٥ .

(و)

- واجب الوجود : ١٢٩ ، ١٣١ .
الواحد : ١٢٤ .
الواحدية الروحية : ١٣٠ .
الواحدية المادية : ١٣٠ .
الواحدية المثالية : ١٣٠ .
الوجود : ١٠١ ، ١٠٢ ، ١١١ .
وحدة الوجود : ١٢٤ ، ١٣١ .
الوضعية : ١٦ ، ٨٥ ، ٨٨ ، ١٠١ ، ١٠٣ ، ١٠٤ .
الوضعية المنطقية : ٢٢ .
الوعى : ١٣٢ .

(ى)

- اليسار الهيجلى ٧٦ ، ١١٨ .



قائمة بالأعمال العلمية

للدكتور محمود حمدى زقزوق

أولاً - كتب :

- (١) تمهيد للفلسفة (الطبعة الخامسة) دار المعارف ١٩٩٤
- (٢) المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت - مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٨١
ودار القلم بالكويت ١٩٨٣ (الطبعة الثالثة)
- (٣) مقدمة فى علم الأخلاق (الطبعة الرابعة) دار الفكر العربى ١٩٩٣ .
- (٤) دراسات فى الفلسفة الحديثة (الطبعة الثالثة) - دار الفكر العربى ١٩٩٣ .
- (٥) مدخل إلى الفكر الفلسفى (مترجم عن الألمانية) دار الفكر العربى
(الطبعة الثالثة) ١٩٩٦ .
- (٦) ثلاث رسائل فى المعرفة للإمام الغزالى (تحقيق ودراسة) مكتبة الأزهر
١٩٧٩ .
- (٧) الإسلام فى مرآة الفكر الغربى (الطبعة الرابعة) دار الفكر العربى
١٩٩٤ .
- (٨) الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضارى (سلسلة كتاب الأمة -
الدوحة - قطر (الطبعة الثالثة) ١٩٨٣ ، ومؤسسة الرسالة فى بيروت
١٩٨٥ ، ودار المنار بالقاهرة ١٩٨٩ .
- (٩) الإسلام فى تصورات الغرب - مكتبة وهبة بالقاهرة ١٩٨٧ .
- (١٠) قضايا فكرية واجتماعية فى ضوء الإسلام - دار المنار بالقاهرة ١٩٨٨ .
- (١١) الإسلام والغرب . من مطبوعات المجلس الأعلى للشئون الإسلامية
(سلسلة قضايا إسلامية) ١٩٩٤ .

ثانياً : رسائل صغيرة :

- (١) الإسلام ومشكلات المسلمين فى ألمانيا - مكتبة وهبة بالقاهرة ١٩٨١ .



(٢) دور الإسلام فى تطور الفكر الفلسفى - مكتبة وهبة بالقاهرة ١٩٨٤ ،
ودار المنار ١٩٨٩ .

(٣) الإسلام والاستشراق - مكتبة وهبة ١٩٨٤ .

نشر هذا البحث أيضا فى كتاب (الإسلام والمستشرقون) الذى أصدرته دار
عالم المعرفة للنشر والتوزيع فى جدة بالمملكة العربية السعودية ١٤٠٥ هـ
- ١٩٨٥ م).

(٤) العقيدة الدينية وأهميتها فى حياة الإنسان - ملحق لمجلة الأهر. رجب
١٤١٥ (ديسمبر ١٩٩٤)

ثالثا : دراسات وبحوث منشورة فى مجلات علمية :

(١) الشك المنهجي عند الغزالي وديكارت - مجلة عالم الفكر بالكويت
(العدد الثالث من المجلد الرابع : أكتوبر - ديسمبر ١٩٧٣) من ص
٢٠٥ إلى ص ٢٥٠ .

(٢) الفلسفة ومشكلة الشك - مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية والاجتماعية
- جامعة طرابلس - ليبيا، أكتوبر ١٩٧٦ (من ص ١٢٣ إلى ص ١٤٧)

(٣) أعمال المستشرقين، مجلة عالم الكتب - دار ثقيف للنشر والتأليف
بالرياض بالمملكة العربية السعودية، رجب ١٤٠٤ هـ إبريل ١٩٨٤ .

(٤) الإسلام فى الفكر الاستشراقى (حولية كلية الشريعة والدراسات
الإسلامية بجامعة قطر) ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م، من ص ١٠٣ إلى ص
١٦٨ .

(٥) سيرة الرسول فى تصورات الغربيين، مجلة مركز بحوث السنة والسيرة
بجامعة قطر. العدد الأول ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ (من ص ٧٢ إلى ص
١٢١) والعدد الثانى (١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م) من ص ١٠٩ - ١٩٤ .

(وقد قامت مكتبة ابن تيمية بالبحرق بدولة البحرين بنشر الحلقة الأولى من
هذا البحث فى صورة كتاب عام ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م).

(٦) الإسلام فى تصور أدباء وفلاسفة الغرب - بحث منشور فى العدد الرابع
من حولية كلية أصول الدين بالقاهرة - ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.



- (٧) رؤية إسلامية للمسئولية العالمية - بحث منشور فى العدد الخامس من
حولية كلية أصول الدين بالقاهرة - ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨ .
- (٨) الرسالة المحمدية فى المؤلفات الغربية (مجلة مركز بحوث السنة والسيرة
بجامعة قطر - العدد الرابع ١٩٨٩) والعدد الخامس ١٤١١ - ١٩٩١ .
- (٩) الدين والفلسفة - حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة قطر
- العدد الثامن ١٤١١هـ - ١٩٩٠ ومجلة المسلم المعاصر - العدد ٦٢
(ديسمبر ٩١ - يناير ٩٢)
- (١٠) الحقيقة الدينية والحقيقية الفلسفية لدى ابن رشد - حولية كلية الشريعة
بجامعة قطر - العدد التاسع ١٩٩١ . والكتاب التذكارى عن ابن رشد
من إصدار المجلس الأعلى للثقافة ١٩٩٣ .
- (١١) الصلات الثقافية بين العالم الإسلامى والغرب - حولية كلية أصول
الدين بالقاهرة ١٩٩٢ .
- (١٢) هوامش على صلة الفلسفة الإسلامية بالفلسفة الأوروبية - العدد الأول
من مجلة الجمعية الفلسفية المصرية ١٩٩٢ .
- (١٣) الحضارة فريضة إسلامية - مجلة المسلم المعاصر، العدد ٦٣ (١٩٩٢)،
وحولية كلية أصول الدين بالقاهرة - العدد العاشر ١٩٩٣ .
- (١٤) مفهوم التنوير فى فكر ابن رشد - حولية كلية أصول الدين بالقاهرة
(العدد ١٢) ١٩٩٥
- (٥١) حقوق الإنسان بين الإسلام والغرب - حولية كلية أصول الدين
بالقاهرة (العدد ١٢) ١٩٩٥ .
- (١٦) قضية السلام فى التصور الإسلامى - حولية كلية أصول الدين بالقاهرة
(العدد ١١) ١٩٩٤ .
- (١٧) مستقبل الإسلام فى الغرب - محاضرة ألقى فى المؤتمر الإسلامى
الثانى للمجلس الإسلامى العالمى الذى عقد فى لندن - سبتمبر ١٩٩٣ .



رابعاً : مؤلفات وبحوث بلغات أجنبية :

١- فى اللغة الألمانية :

- (1) Al Ghazalis Philosophie im Vergleich mit Descartes. Peter Lang Verlag, Frankfurt 1992.
- (2) Heutige Weltverantwortung in islamischer Sicht.
in : Universale Vaterschaft Gottes. Herder - Verlag 1987.
- (3) Die Kulturellen Beziehungen zwischen dem Westen und der islamischen Welt.
in : Festschrift für A. Falaturi, Böhlau Verlag Köln-Wien 1991.
- (4) Al Ghazali. in: Klassiker der Religionsphilosophie, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1995.
- (5) Der Mensch im Koran. St Gabriel, Mödling bei Wien 1992.
- (6) Ein Islam und viele Interpretationen.
In : Gesichter des Islam. Hrsg. Haus der Kulturen der Welt, Berlin. 1992.
- (7) Friede in islamischer Sicht, Begriff und Notwendigkeit des Weltfriedens. In: Friede für die Menschheit. St. Gabriel, Mödling bei Wien 1994.
- (8) Gerechtigkeit aus islamischer Sicht.
بحث ألقى فى الندوة العلمية حول (العدل والسلام فى المسيحية والإسلام) بجامعة مونستر بألمانيا - نوفمبر ١٩٩٢ .
- (9) Die Rolle des Islams in der Gesellschaft.
محاضرة ألقىت فى المؤتمر الدولى بجامعة كولونيا بألمانيا حول (أوروبا والحضارة الإسلامية) مايو ١٩٩٣ .



(10) Jesus im Koran

محاضرة أقيمت في كلية اللاهوت بجامعة زيوريخ بسويسرا. سبتمبر ١٩٩٣.

(11) Die Spiritualität im Islam.

بحث ألقى في المؤتمر الدولي حول (الروحانيات في الأديان العالمية) بمدينة لوكوم بألمانيا. نوفمبر ١٩٩٤.

(12) Der Beitrag der islamischen Religion zu einer Kultur des Friedens.

بحث ألقى في المؤتمر الدولي لليونسكو حول (إسهامات الأديان في ثقافة السلام) في برشلونه بأسبانيا. ديسمبر ١٩٩٤.

٢- في اللغة الإنجليزية :

(1) On the Role of Islam in the Development of philosophical Thought - Dar Al-Manar- Cairo 1989.

(2) Cultural Relations between the West and the World of Islam. (Journal "Islam & Christian - Muslim Relations" . Vol 3.No.1. June 1992 Birmingham UK).

(3) Peace from an Islamic Standpoint. Worldpeas as Concept and Necessity. ST. Gabriel. Mödling. Austria 1995.

٣- في اللغة الإندونيسية :

الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري. ترجمه إلى الإندونيسية تاج الدين عبد الله موسى - بالنجيل - إندونيسيا. بتصريح خاص من رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية بدولة قطر (صاحبة امتياز الطبعة الأولى). ويترجم الكتاب حاليا إلى الروسية والأردية.

٤- في اللغة التركية :

Oryantalizm veya Medeniyet Hesaplamasinin. Arka Planı, Izmir. 1993.



٥- فى اللغة الفرنسية :

Le dialogue entre les trois religions révélées du point de vue de l'Islam.

محاضرة أقيمت فى الأصل بالعربية فى مؤتمر المائدة المستديرة للحوار بين الأديان السماوية الثلاثة بجامعة السوربون فى باريس . يونية ١٩٩٤ .

خامسا: أعمال مشتركة :


١ - محاضرات فى فلسفة التاريخ للفيلسوف هيجل، الجزء الثانى : العالم الشرقى (ترجمه إلى العربية د. إمام عبد الفتاح إمام وراجعته. على الأصل الألمانى د. محمود حمدى رفزوق)، دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة ١٩٨٦ .

٢ - ترجمة الجزء السابع عشر من كتاب بروكلمان (تاريخ الأدب العربى) بتكليف من المنظمة العربية للتربية والعلوم والثقافة .
(وتقوم الهيئة المصرية العامة للكتاب حاليا بطبع الكتاب كله).



فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
مقدمة الطبعة الثالثة	٣
مقدمة الطبعة الأولى	٥
مقدمة المؤلف	١٣
الفصل الأول - الفلسفة	١٥
الفصل الثاني - القانون	٢٧
الفصل الثالث - المعرفة	٣٩
الفصل الرابع - الحقيقة	٥٣
الفصل الخامس - الفكر	٦٧
الفصل السادس - القيم	٧٩
الفصل السابع - الإنسان	٩١
الفصل الثامن - الوجود	١٠١
الفصل التاسع - المجتمع	١١٣
الفصل العاشر - المطلق	١٢٣
فهرس الأعلام	١٣٥
فهرس المفاهيم والمذاهب والنظريات الفلسفية	١٤٠
مؤلفات المترجم	١٤٦
فهرس الموضوعات	١٥٢



دار المناهل للطباعة

 ٧ ش يوسف البنداري - أرض اللواء

 بسوق الدكرور

رقم الإيداع	١٩٩٥/٨٦١٣
الترقيم الدولي	977-10-0781-5
I-S-B-N	